10.25.07.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS2795

Section S375

Der

erste Brief Petri

erklärt

von

Theodor Schott,

Licentiat und Privatdocent der Theologie zu Erlangen.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1861.

Druck der Adolph Ernst Junge'schen Universitätsbuchdruckerei.

Vorwort.

Das vorliegende Buch schließt sich an meine 1858 erschienene Schrift über den Römerbrief insofern enger an, als ich hier zu zeigen versuche, wie die, dort nach ihrer ganzen Breite, unverkürzt, zur Darstellung gebrachten methodologischen Grundsätze bei der förmlichen, fortlaufenden Erklärung eines ganzen biblischen Buches sich ebenso genau und vollständig als fruchtbar anwenden lassen. Absichtlich, und wie mir scheint, im Interesse der Sache selbst nicht minder wie in meinem eigenen, verzichte ich auf jede vorgängige Charakterisirung der eingehaltenen Auslegungsweise, indem ich sie lediglich selbst für sich reden lasse; den jüngsten mehrfachen Verhandlungen dieser Frage gegenüber muß ich für eine ausdrückliche theoretische Darlegung der Art, abgesehen von der dabei unvermeidlichen mißlichen Weitläufigkeit, eine Reihe von Mißverständnissen befürchten, die ich um so mehr scheue, als ich bereits deren mehrere zu beseitigen habe.

Herr Dr. Huther nämlich (Vorrede zur 2. Aufl. seiner Pastoralbr.) scheint meine Aeußerungen über „reproductive" und „glossatorische" Auslegung dahin zu verstehen, als sei mir dieser Gegensatz gleich dem von richtig und unrichtig oder doch weniger richtig. Ich müßte das Gegentheil meiner eigenen Anschauung ausgesprochen haben, wenn ich das

gesagt hätte, und der Wortlaut der betreffenden Stelle (Vorw. z. Römerbr. S. VII) zeiht mich, wie mir scheint, dieses Widerspruchs nicht. Demnach kann nun jener Unterschied auch nicht so gemeint sein, als werde der „glossatorischen" Auslegung alle Reproduction abgesprochen, womit sie ja als absolut unrichtig bezeichnet wäre. Es versteht sich von selbst, daß jede nur irgendwie dieses Namens werthe Auslegung, um so mehr die des trefflichen Meyer'schen Commentars, auf Reproduction beruht. Aus dem Allem aber ergibt sich, daß ich auch keineswegs diese „glossatorische" Auslegung völlig verdrängt haben möchte, wofür ich mich wiederum auch auf den Wortlaut meiner Bemerkungen berufen zu können glaube.

Allerdings aber schließt sich an diesen letzten Punct die entschiedene Differenz an, daß ich das Gebiet, für welches diese Commentare berechtigt, wünschenswerth, ja nothwendig sind, beschränken, und zwar auf die gelehrten Ausleger selbst und überhaupt auf die selbstständigen, dem gelehrten Beruf obliegenden Theologen beschränken zu müssen glaube. Denn so wahr es ist, was Huther besonders vom Meyer'schen Commentar sagt, daß in ihm das Einzelne nicht als Einzelnes, sondern als Glied des Ganzen aufgefaßt, und die Erklärung aus der Sprache, dem Zusammenhang und den Grundanschauungen des Schriftstellers begründet werde: so wird doch jedenfalls der äußeren Form nach das Einzelne als Einzelnes behandelt. Diese Form nun der Auslegung bringt es mit sich, daß der Zusammenhang, die eigenthümliche geschichtliche Bestimmtheit des Ganzen und des Einzelnen, die der Erklärung zu Grunde liegt, nicht auch selbst als ein einheitliches, in einer Reihe von Momenten allmählich werdendes Ganzes erscheint; und — wie ich dazu gleich bemerken will — hauptsächlich eben diese Form, diese äußere Gestaltung der Erklärung ists, worauf die von Delitzsch in Gang gebrachten und deßhalb von mir benützten Bezeichnungen „glossatorisch" und „reproductiv", soviel ich sehe, sich beziehen — eine Beziehung, in welcher sie, obwohl allerdings keine absolut genügende, wenigstens keine ganz unmißverständliche Bezeichnung des damit eigentlich Gemeinten, doch jedenfalls jene ihnen vorgeworfene Ungerechtigkeit des Urtheils nicht in sich schließen.

Diese Form nun der commentatorischen (wie ich lieber sagen möchte) Erklärung läßt dem, der sie benützt, die weitere Aufgabe übrig, diesen einheitlichen Fluß des Zusammenhangs und der darin sich ausgestaltenden geschichtlichen Eigenthümlichkeit des betreffenden Buches erst hinter den Erklärungen des Einzelnen aufzusuchen, oder aus ihnen heraus und mit ihrer Hilfe zu schaffen. Damit wird nun allerdings dem gelehrten, selbstständigen Theologen, besonders dem berufsmäßigen Exegeten nur seine ganz angemessene selbstständige Arbeit zugewiesen, und er wird also nur dankbar dafür sein, daß ihm die zu solch selbstständiger Bearbeitung nothwendigen oder doch dienlichen Erklärungen in scharfer, bündiger Kürze und mit einem übersichtlichen Nachweis anderweitiger Auslegungen dargeboten werden. Diejenigen aber, bei denen eine solche Selbstständigkeit im Allgemeinen nicht vorauszusetzen ist — und das ist eben der größere Theil der Studirenden und der Träger des praktischen Berufes — die also jedenfalls mehr oder weniger vom Commentar abhängig sind, werden die oben bezeichnete Arbeit gar nicht oder nur ungenügend zu Stande bringen; sie werden vielmehr in den meisten Fällen einen solchen Commentar eben doch wie eine Erklärung des Einzelnen als Einzelnen gebrauchen und so sich selbst Schaden und dem Commentar Unrecht thun. Sie bedürfen der Entwicklungen und Vermittlungen, durch welche der Zusammenhang als eine von Glied zu Glied sich fortentwickelnde Einheit auch äußerlich, sozusagen handgreiflich erscheint.

Eben darum kann ich mich auch nicht damit befreunden, daß Huther der von ihm an sich mit Recht vertheidigten Auslegungsweise eine besondere praktische Brauchbarkeit beimißt. Schon dieß, daß er nach der weiteren Bemerkung, „die Wissenschaft dürfe diesen praktischen Gebrauch nicht geringschätzen", beide Gebrauchsweisen der Schrift in ein gegensätzliches Verhältniß zu einander bringt, scheint mir ein entschiedener Irrthum. Beim Geistlichen, der zum Behuf seiner Amtsverwaltung eine wissenschaftlich theologische Vorbildung genossen hat, ist ein „praktischer" Gebrauch der Schrift, der auch nur irgendwie der wissenschaftlichen Behandlung gegenübersteht und sich nicht in jedem einzelnen Fall auf diese gründet, ein entschiedener Mißbrauch, der je nach der Persönlichkeit als beklagenswerther Mangel oder als großes Unrecht bezeichnet werden

muß. Gerade ein solcher Commentar aber, der es möglich macht, einzelne Erklärungen rasch nachzuschlagen, wird nur allzuleicht — wenn auch freilich ohne seine Schuld — die Beseitigung oder Beschränkung der nothwendigen wissenschaftlichen Begründung des praktischen Gebrauchs der Schrift befördern, um so mehr, als die Wissenschaftlichkeit dabei scheinbar und selbsttäuschungsweise gerettet ist. Gerade die dem im praktischen Amt stehenden Theologen nahe liegende Gefahr, daß er die Schrift wie eine Sammlung einzelner Glaubens- und Lebenswahrheiten zu behandeln sich gewöhnt, wird durch die in Rede stehende Art von Commentaren im besten Fall nur nicht geradezu gepflegt, in keinem Fall, wie es doch wahrlich Noth thut, direct bekämpft und abgewendet.

Ebenso verhält sichs in Bezug auf den Studirenden. Dieser soll, wie neuerdings mit Recht wieder in Erinnerung gebracht worden ist (Wieseler, eine Unters. üb. d. Hebräerbr. 1. Hälfte 1861), vor Allem exegetische Methode lernen, und zwar in Vorlesungen und Seminaren. Ist er durch die Verhältnisse auf Commentare angewiesen — was äußerst selten der Fall sein dürfte —, so müssen es eben solche sein, die ihm die Vorlesungen oder Seminare ersetzen. So gewiß nun exegetische Vorlesungen, eben um jenem methodologischen Zweck zu genügen, nimmermehr in der Weise z. B. des Meyer'schen Commentars gehalten werden dürfen, so gewiß dürfen auch die vom Studirenden zu benützenden Commentare nicht derartige sein. Oder wer wollte behaupten, daß sie geeignet seien, den Studirenden, indem sie ihn Methode lehren, zu selbstständiger Auslegung heranzuziehen? Ich halte solche Commentare in der Hand der meisten Studirenden eher für nachtheilig als vortheilhaft; und zwar in einer Hinsicht, die ich am liebsten mit den Worten Wieseler's ausdrücke: „die exegetische Wissenschaft hat eine gelehrt theoretische Seite, die dem auf mühevolle Erlangung von fertigen Resultaten, überhaupt aufs Praktische gerichteten Zeitgeiste nicht zusagt."

So gewiß also die kurzen commentatorischen Erklärungen dem berufsmäßigen Gelehrten außerordentlich dienlich, ja in vieler Beziehung unentbehrlich sind — dem Studirenden und dem Mann der amtlichen Praxis im Allgemeinen wird wirklich gedient sein nur mit der andern,

auch der äußeren Form nach reproductiven Auslegung, wie ich eine solche nach bestem Vermögen im vorliegenden Buche zu geben versuchen wollte.

Ob ich damit etwas durchaus Neues biete, ist mir von untergeordneter Bedeutung; nur dies, daß trotz des gemeinsamen Grundsatzes der Reproduction, Methode und Gestalt meiner Auslegung doch in mehrfacher Weise sowohl von der bei Delitzsch als auch von der bei Weiß vorliegenden sich unterscheide, und zwar insofern, als ich jenen Grundsatz noch allseitiger und consequenter zur Anwendung zu bringen mich bemühe — nur dies möchte ich allerdings gern anerkannt sehen, da ich hierauf zum Theil die Berechtigung gründen muß, gegenüber den neueren tüchtigen Bearbeitungen des 1. Briefes Petri, besonders dem trefflichen und reichhaltigen Commentar von Wiesinger, mit einer neuen Auslegung dieses Briefes hervorzutreten. Der Brief schien mir eben gerade für eine auf dem angegebenen methodologischen Interesse beruhende exegetische Bearbeitung besonders geeignet.

Einerseits dieser Gesichtspunct, andrerseits die Rücksicht auf den schon oben angedeuteten bestimmten Leserkreis ließ mir dann auch die möglichste Beschränkung der Literatur auf einen kleineren, eben darum aber auch genau zu vergleichenden Kreis von einschlägigen Schriften geboten erscheinen; und sollte es — erlaube ich mir dabei zu fragen — nicht überhaupt sehr an der Zeit sein, das Maß des in unsern Commentaren immer noch sich fortpflanzenden, fast möchte ich sagen fortwuchernden exegetischen Materials um ein Bedeutendes herabzusetzen? Ich sehe wenigstens nicht ab, wohin es kommen soll, wenn nicht irgend einmal ein entscheidender Einschnitt gemacht, Musterung gehalten, und die ansehnliche Schaar genugsam ausgenutzter Veteranen in den wohlverdienten Ruhestand gesetzt wird. Wer die unsägliche Mühe einer fließend fortlaufenden Erklärung aus Erfahrung kennt, wird mir wenigstens nicht den Vorwurf vornehmer Bequemlichkeit machen, wenn ich dieser Erklärungsweise zu Liebe die rein gelehrten Bemühungen zurückgestellt habe.

Ebenso war es für mich eine nothwendige Folge der eingeschlagenen Methode, daß ich die historisch-kritischen Untersuchungen nicht als Einleitung voranstellen, sondern nur auf Grund der dahin gehörigen Ergebnisse der Auslegung an diese als Abschluß anfügen konnte — eine

Einrichtung, die ja auch von andern Exegeten aus guten Gründen getroffen worden ist.

Die beiden längeren, schier Excurse zu nennenden Darlegungen zu 2, 24 und 3, 19 sind Inconsequenzen, die aber in den wissenschaftlichen Verhältnissen der theologischen Gegenwart wohl ihre Entschuldigung finden. —

Ich hätte wohl noch dies und das zur Verständigung vorauszuschicken; aber lange Vorreden genießen mit Recht im Allgemeinen eines nicht gerade guten Rufes; und so fasse ich denn lieber alle meine Anliegen zusammen in dem einen Gebetswunsch, daß Gott der Herr zu meinem freudigen Glauben, mit dieser Arbeit an Seinem Wort Seiner Kirche nach meinem bescheidenen Maße gedient zu haben, Sein bestätigendes Amen sprechen möge. —

Erlangen, 26. Februar 1861.

Th. Schott.

Berichtigung:

S. 118 Z. 10 v. u. l. werden st. wird.
S. 281 Z. 7 v. u. l. אַהֲבָה st. אַהֲבָה.

Das häufige Fehlen des Accents, besonders des Gravis, ist durch Abspringen beim Reindruck veranlaßt.

Die Grußüberschrift.

Cap. I, V. 1—2.

„Petrus, Apostel Jesu Christi, den erwählten Fremdlingen der Zerstreuung von Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien nach Zuvorversehung Gottes des Vaters, in Heiligung des Geistes, zum Gehorsam und zur Blutbesprengung Jesu Christi. Gnade und Friede komme über euch in Fülle". [1])

Unter den Verfassern der sogenannten katholischen Briefe (Petrus, Johannes, Judas, Jakobus) ists allein Petrus, der sich ausdrücklich als Apostel bei den Lesern einführt, und Gerhard bemerkt ganz richtig: mit dieser Berufung auf sein Apostolat wolle Petrus einerseits dies sein Schreiben an die ihm persönlich unbekannten und nicht näher stehenden Gemeinden motiviren und ihm gute Aufnahme und Eingang im Voraus sichern, andererseits aber wolle er durch diese einfache Selbstbezeichnung andeuten, daß er keine besonderen persönlichen Ansprüche an sie machen, nichts Sonderliches und Neues ihnen aufdringen, sondern lediglich auf Grund der gemeingiltigen christlichen Wahrheit und der gemeindeleitenden Berufsstellung, die ihm mit den andern Aposteln gemeinsam sind, sie vermahnen wolle. Das Wort ἀπόστολος nämlich, obwohl an sich nur die ganz allgemeine Bedeutung „Bote, Sendling" tragend, hat sich gleich in den ersten Decennien der christlichen Gemeinde im christlich kirchlichen Sprachgebrauch zu einem terminus technicus verengert und verfestigt. Wie Jesus selbst mit seiner persönlichen Geschichte der persönliche Anfänger einer neuen Menschheit, eben darum aber auch der grundlegliche Typus für das persönliche Sein und Leben all der künftigen

1) Der Text ist durchweg der Tischendorfs (ed. sept. crit. major, 1859). Bedeutendere Abweichungen von demselben werden kurz notirt werden.

Glieder dieser Menschheit ist, so mußte dann auch eine Gemeinde erstehen und bestehen, in welcher der grundlegliche Typus für alle künftige Gestaltung des gemeindlichen Lebens dieser neuen Menschheit gegeben war. Um aber in dieser einzigartigen Bedeutung erkennbar sich selbst darzustellen, mußte dies Gemeinwesen als solches, in äußerlich wahrnehmbarer Weise, mit der grundleglichen geschichtlich leibhaftigen Person Jesu selbst in engster Verbindung stehen. Diese Verbindung konnte aber doch wieder keine unmittelbare sein in der Weise, daß Jesus selbst in leiblicher Gegenwart Gemeinde und gemeindliche Ordnung gegründet und geleitet hätte, denn die Vollendung des in seiner Person herzustellenden Heils forderte es, daß er die Erde, die Stätte der Gemeinde, verlassen und in verklärter Leiblichkeit sich „zur Rechten Gottes setzen, den Himmel einnehmen mußte." Von da aus, oder, was dasselbe, kraft dieser Seinsweise konnte er dann wohl als erstmaligen und dann fortdauernden Lebensgrund der Gemeinde den Geist herabsenden, in welchem er ihr im Ganzen wie in den Einzelnen, fortwährend selbst innerlich gegenwärtig ist. Jene äußerlich leibliche Verbindung aber der ersten Gemeinde mit ihm hat er dadurch hergestellt, daß er noch in den Tagen seines Wandels auf Erden aus dem Kreise derer, die im Glauben an ihn seiner leiblichen Nähe, seines persönlichen Umgangs genossen, selbst das geschlossene Collegium der Zwölfe auswählte und ihnen die bei jedem geordneten menschlichen Gemeinwesen von selbst nothwendige Oberleitung und Verwaltung für seine zu gründende Gemeinde übertrug. Diese äußerlich leibliche Unmittelbarkeit der Beauftragung und Autorisirung ist es, was die einzigartige Stellung der Apostel ausmacht, und was daher auch der Bezeichnung ἀπόστολος einen ausschließenden, über die etymologische Bedeutung hinausgehenden terminologischen Sinn beilegt.

Petrus hat aber noch einen besonderen Grund, seine apostolische Stellung in obigem Sinn hervorzuheben. Er schreibt, wie wir aus der fünffachen örtlichen Bezeichnung seiner Lesergemeinden entnehmen und später noch genauer sehen werden, an pauliniſche Gemeinden, und zwar ohne noch mit ihnen in ein näheres Verhältniß getreten zu sein. Da ists denn das apostolische Amt, worauf er sich berufen kann, um gleichberechtigt an Stelle ihres Paulus den Gemeinden lehrend und mahnend gegenüberzutreten. Aber auch das apostolische Amt allein ists, und darum giebt sich Petrus nicht nur ausschließlich

diese Selbstbezeichnung, ohne weiteren Zusatz, sondern nennt sich auch, um alles blos Individuelle und Persönliche fern zu halten, nur mit jenem vom Herrn selbst ihm gegebenen Namen, den man wohl als seinen eigentlichen Apostel- und Amtsnamen ansehen kann, während er in der Grußüberschrift des 2. Briefes, nachdem sich nun ein persönliches Verhältniß zwischen ihm und den Lesern bereits gebildet hat, zu dem *ἀπόστολος* das verallgemeinernde *δοῦλος*, und zu dem Apostelnamen *Πέτρος* den Personnamen *Συμεών* hinzutreten läßt.

Hat nun Petrus damit sich *selbst* nach dem benannt, was ihn *berechtigt*, für den eigentlichen geistlichen Patronus der Gemeinde, für Paulus, brieflich einzutreten, so redet er nun auch die Leser mit einer Bezeichnung an, welche andeutet, inwiefern ihm von *ihnen* aus *Anlaß* und *Verpflichtung* zu solcher apostolischen Bethätigung an ihnen erwächst: er nennt sie *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου κτλ.* Ihre Lage ist es, welche sie apostolischen Zuspruchs bedürftig macht. Aber nicht sofern sie der christlichen Belehrung, sondern sofern sie des Trostes, der stärkenden Vermahnung bedürftig sind, sollen sie ihm Gegenstand apostolischer Thätigkeit sein; auf ihren Nothstand deuten die Worte hin. Um aber diese zusammengesetzte Benennung richtig zu würdigen, darf man nicht, wie manche Ausleger [1]), zunächst *παρεπίδημοι διασπορᾶς* eng zusammennehmen, sondern, was schon durch die Wortfolge an die Hand gegeben ist, *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι* gehört vorerst zusammen [2]).

Ἐκλέγεσθαι, das hebräische בָּחַר, ist nicht Bezeichnung einer bloßen Beziehung des göttlichen Denkens oder Wollens auf den Menschen, nicht bloß „zu etwas ausersehen oder bestimmen", überhaupt keine bloße innergöttliche Bewegung, wie die menschlich ausgedrückten Begriffe des göttlichen Gedenkens, Gereuens, Beschließens u. a.; sondern es bezeichnet eine wirkliche, in die Welt hereingreifende Gottesthat, die göttliche Aneignung des Menschen in die Lebensgemeinschaft Gottes, die göttliche Machtwirkung, infolge deren der Mensch nicht mehr in dem Stande der Zugehörigkeit zur natürlichen Welt und Menschheit ist, in welchem er ohne dies göttliche Erlesen sich befindet. Der Gegensatz also, den das *ἐξ* in dem Ver-

1) Jachmann, Huther. 2) Wiesinger.

bum andeutet, ist nicht der Gegensatz gegen die, welche nicht werden, was der Erlesene wird, sondern der Gegensatz dessen, was der Erlesene ohne die Erwählung war oder wäre, und was er durch die Erwählung wird (vergl. Joh. 15, 19). Gegenstand der Erwählung aber — wir haben kein besseres Wort, als dies nur einen Theil der Sache ausdrückende — ist nicht der Einzelne, sondern zunächst immer die Gemeinde Gottes, im N. T. also die Gemeinde Christi als die in Christo einige Menschheit, gegenüber der alten kosmischen Menschheit [1]), deren Glieder in der Zersplitterung sündiger Eigensucht in der Irre gingen wie Schafe, ein jegliches auf seinen Weg sehend (Jes. 53, 6); der Einzelne ist ἐκλεκτός, insofern er eben dieser neuen Menschheit in Christo zugehörig geworden ist. Mit ἐκλεκτοί ist also ganz einfach der Christenstand der Leser bezeichnet [2]), und zwar nach Seiten seiner festen Begründung in einer Gottesthat, welche in seiner Herstellung sich vollzogen hat und fortwährend vollzieht.

Es ist kein triftiger Einwand, wenn man dagegen geltend macht, daß ja auch die Juden im A. T. als ἐκλεκτοί bezeichnet werden [3]), denn es ist eben immer die Gemeinde Gottes, der dieser Name zukommt, im A. T. die jüdisch volksthümliche, im N. T. die geistliche Gemeinde des Glaubens an Jesum Christum, und Zugehörigkeit zur neutestamentlichen Gottesgemeinde ist eben Christenstand. Aus eben diesem Grunde aber ist es auch eine rein willkürliche Beschränkung, unter ἐκλεκτοί, als läge in diesem Begriffe selbst die leibliche Abstammung von den erwählten Erzvätern, von vornherein nur gläubig gewordene Glieder der Judenschaft verstehen zu wollen [4]). Es sind entweder Juden oder Christen, letztere ganz abgesehen von ihrer jüdischen oder heidnischen Vergangenheit [5]).

Sind aber die Christen eben in und mit ihrem Christenstand Weltentnommene, Gottangehörige, so enthält dies ἐκλεκτοί auch gleich die Erklärung des Substantivbegriffs, dem es als Adjectiv beigegeben ist: παρεπίδημος bezeichnet den Stand der Christen, der in Folge ihres ἐκλεκτοὺς εἶναι kraft selbstverständlicher Nothwendigkeit

1) vgl. Hofmann, Schriftbew. I, 223 ff. und die dort angef. Stellen: Kol. 3, 12; 1 Thess. 1, 4; 1 Petri 5, 13; 2 Tim. 2, 10; Eph. 1, 4. 2) Wiesinger. 3) Huther. 4) Weiß, d. petr. Lehrbegr. S. 134 u. 137 im Widerspruch mit S. 28 Anm. 2 (S. 29). 5) vgl. Huther.

eintreten muß. Als aus der Welt hinweg Gotte Angeeignete haben sie eben ihre Heimath droben, da wo Gott ist, im Himmel, dem Ort Gottes; hier unten im κόσμος sind sie παρεπίδημοι, solche, welche nur kurz als Fremdlinge da weilen, wo sie eben sind. Vgl. 2, 11; 4, 2; Phil. 3, 20; Kol. 3, 4. So ist mit großer Zartheit und Liebe gleich in diese erste Anrede ein tröstliches Moment verwoben, indem Petrus den Nothstand der Fremdlingschaft nicht nennt, ohne in unmittelbarer Verbindung damit vorher noch an die freudenreiche Ursache dieses Standes zu erinnern [1]).

Wie aber die Einzelnen der Heimath, so entbehren sie insgesammt als eine Mehrheit des irdisch sichtbaren einigenden Mittelpunktes. Denn darauf bezieht sich der weitere Zusatz διασπορᾶς Πόντου κτλ., welcher sich einfach als Genitiv der näheren Bestimmung an das Vorhergehende anschließt. Man hat in dieser Bezeichnung der Leser in älterer und neuerer Zeit eine deutliche Hinweisung auf ihren judenchristlichen Charakter finden wollen [2]). Aber διασπορά ist an sich durchaus nicht ein specifisch jüdischer Begriff, sondern gestattet jedenfalls seine Verwendung in dem gesammten neutestamentlich christlichen Gebiet ebensogut, wie z. B. die anscheinend rein jüdischen Begriffe des ναὸς θεοῦ [3]) oder des ἱεράτευμα [4]) oder des ἀρχιερεύς [5]). Auch Jak. 1, 1, worauf man sich für den jüdischen Charakter von διασπορά beruft, liegt die Bezeichnung der Leser als Judenchristen nicht in diesem Wort, sondern in dem dabeistehenden δώδεκα φυλαί [6]).

Uebrigens ist nicht einmal mit diesem διασπορᾶς etwas gesagt, was den Lesern allein, im Unterschied von den andern Christen zukäme; sondern wie die Erwählung und die Fremdlingschaft, so theilen sie auch die Zugehörigkeit zur Diaspora mit allen Christen; denn nur um den Mangel eines sinnenfälligen leiblichen Mittelpunktes, um den herum die Glieder der Gemeinde räumlich geeinigt wären,

---

1) vgl. Steinmeyer, disqu. in divi ap. Petri ep. prioris prooem. S. 3. 2) Jachmann, de Wette, Weiß, petrin. Lehrbegr. S. 104 f. 3) 1 Kor. 3, 16; 2, 6, 16. 4) 1 Petri 2, 9. 5) Hebr. 5; vgl. auch Steiger S. 17, Brückner S. 20. 6) vgl. auch Joh. 11, 52; ferner Steiger S. 14; Mayerhoff, Einl. in d. petr. Schr. S. 122; Wieseler, Chron. des ap. Ztalt. S. 560; Lechler, ap. u. nachap. Ztalter S. 174 Anm. 1.

handelt es sich bei diesem Begriff. Ein solcher Mittelpunkt aber geht eben allen Christen ab, während sie geistiger Weise einen innerlich einigenden Mittelpunkt allerdings haben an dem Christus, der oben ist zur Rechten Gottes. Was die Leser von den andern Christen unterscheidet, ist lediglich die in den fünf Ländergenitiven gegebene Beschreibung ihres irdischen Wohnorts. Erwählte Erdenpilger der Zerstreuung sind alle Christenmenschen; diejenigen, an welche Petrus schreibt, sind nur eben die erwählten Erdenpilger, welche die Zerstreuung gerade in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien, Bithynien ausmachten. [1]) Es sind das die Gegenden, in denen Paulus sowohl auf seinen mehrfachen Reisen, als auch während seines fast dreijährigen Aufenthalts in Ephesus, theils selbst, theils durch den Dienst seiner Gefährten Gemeinden gegründet hatte (Apstgesch. 14; 15, 36—16, 8; 19, 8. 10); also paulinische, heidenchristliche Gemeinden, wie wir das hier gleich anmerken, sind die Leser des Briefes. — In dem angegebenen Sinn verstanden schließt sich nun der Begriff der διασπορά trefflich an den des παρεπίδημοι an: denn eben der Ort, wo der auf Erden als Fremdling wallende einzelne Christ seine Heimath hat, eben der ists auch, woran die ganze Christenheit ihren einigenden Mittelpunkt hat — jetzt schon, indem ja ihr einheitlicher Lebensgrund der himmlische verklärte Christus, und mit diesem in Gott verborgen ist; einst aber völlig, wenn sie so dicht und leiblich unmittelbar um ihn geeinigt sein wird, daß eben seine eigene leiblich verklärte Herrlichkeit ausstrahlend und widerscheinend auf sie übergeht und als ihre Herrlichkeit an ihr haften bleibt. [2]) Jetzt aber, auf dieser Erde, wird die Gemeinde Christi immer in Form der Diaspora bestehen.

Dieses sonst nicht direct in solcher Weise gebrauchten Ausdrucks aber bedient sich Petrus, weil es, wie sich weiter zeigen wird, eine seiner charakteristischen Eigenthümlichkeiten ist, die christliche Gemeinde als gegenbildliche Vollendung Israels zu betrachten Wie Israel im Elend der διασπορά seiner einheitlichen, auch die äußere Lebensgestalt umfassenden Herstellung zum Volke Gottes entgegenseufzte, so auch jetzt wieder das erfüllungsgeschichtliche neutestamentliche Israel. Wie aber jene israelitische Hoffnung immer in Jerusalem als dem

1) vgl. Wieseler a. a. O. S. 562. 2) Kol. 3, 3; Röm. 8. 18; 2 Kor. 5, 1—4; Apok. 21, 23.

Mittelpunkt des heiligen Landes und Volkes all ihre Strahlen wie in ihrem Brennpunkt zusammenlaufen ließ, so wird ja auch die in Christo vollendete Gemeinde der künftigen Verklärung bei Paulus als ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ benannt [1]); und es hat nichts, vor allem nicht die sonstige neutestamentliche Anschauung gegen sich, wohl aber Alles für sich, daß Petrus schon jetzt vorläufiger und vorbildlicher Weise Jerusalem und die jerusalemische Muttergemeinde als idealen Mittelpunkt für die Glaubensgemeinde des Neuen Bundes ansieht [2]).

Hat nun Petrus schon in der Anrede ἐκλεκτοί seine Leser von der armen und gedrückten Gestalt ihres Heilsstandes hinweg auf seine feste göttliche Verbürgtheit gewiesen, so steigert er nun dies tröstliche Moment noch dadurch, daß er in

Vers 2 dem ἐκλεκτοί noch eine nähere Bestimmung gibt: erwählt sind sie κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός. Es gilt hier vor Allem den rechten Begriff des einfachen γιγνώσκειν festzuhalten. Γιγνώσκειν ist immer ein solches Erkennen, da der Erkennende sich mit seinem innersten Wesen, mit der ganzen Kraft und Fülle seines Personlebens — denn nur Persönliches kann erkennen — an das Object hingibt oder sich in dasselbe hineingibt, um es wiederum in sein persönliches Leben und Wesen herüberzunehmen und sich anzueignen. Ich erkenne also irgend etwas nur dadurch und in dem Maße, daß und als es mir gelingt, durch Vertiefung in sein Wesen die reale Beziehung, in der es zu mir, die innere Verwandtschaft in der es mit mir steht, erfahrungsmäßig inne zu werden und es eben damit in diesem seinem Verwandtschaftsverhältniß zu mir mir anzueignen. Am schärfsten und umfassendsten tritt dieser Begriff des γιγνώσκειν hervor, wenn es von der geschlechtlich ehelichen Selbstbethätigung zwischen Mann und Weib gebraucht wird. Der Mensch nun vermag in diesem intensiven Sinn überhaupt nur zu erkennen, was bereits vorhanden ist, und zwar kann er das ebendarum auch nur so erkennen, wie es ist, es nur in seiner von ihm bereits vorgefundenen wesentlichen Eigenthümlichkeit sich aneignen. Anders bei Gott: sein Erkennen ist ja das des absoluten Ich, es kennt keine von anderwärts her ihm gegebenen und in ihrem

---

1) Gal. 4, 26 2) vgl. Luc. 24, 49; Apstg. 1, 4. 8; Röm. 15, 27; Hebr. 12, 22. Vgl. Brückner S. 20; Lechler a. a. O.; gegen Weiß S. 106.

Sein bestimmten Objecte, sondern es schafft sich selbst seine Gegenstände, es ist ein schöpferisches Erkennen, oder — was dasselbe — ein προγιγνώσκειν. Ehe etwas ist, erkennt es Gott; und da demnach sein geschichtliches Wirklichwerden nur Vollzug des ewigen schöpferischen Zuvorerkennens Gottes ist, so versteht sich von selbst, daß es so werden muß, wie, als was Gott es zuvorerkannt. Da nun aber Erkennen in diesem Sinn des Aneignens eigentlich ein Thun der Liebe ist, indem ja offenbar nur das Gleiche vom Gleichen angeeignet werden kann, so muß alles von Gott Zuvorerkannte als ein ihm Gleichartiges, göttlich Geartetes, d. h. es muß in einem Verhältniß der Verwandtschaft, der Lebensgemeinschaft mit Gott von ihm zuvorerkannt sein; oder — um auf Früheres zurückzukommen — das Verhältniß der Lebensgemeinschaft mit ihm, in welchem Gott den Menschen sich aneignet, das schafft er nicht blos eben damit, daß er ihn geschichtlich thatsächlich sich aneignet, sondern noch ehe der Mensch wird, schafft Gott dies Verhältniß, so daß der Act des προγιγνώσκειν früher ist, als das Object desselben, und dies Object, wenn es wird, eben nur in diesem Verhältniß und in dasselbe hinein werden kann.

Von da aus ist es nicht nur begreiflich, sondern schlechthin nothwendig, daß προγιγνώσκειν oder πρόγνωσις niemals von denen vorkommt, die verloren gehen. Das Verderben, d. h. der Tod im eigentlichsten Sinn, die völlige Gottentfremdung, also Vernichtigung des Lebens, kann ebensowenig Gegenstand göttlichen erkennenden Aneignens oder gar Zuvorerkennens sein, wie die gottwidrige sittliche Bestimmtheit des Lebens, die Sünde. So vielmehr verhält es sich, daß die, welche verloren gehen, eben darum verloren gehen, weil sie nicht Gegenstände des göttlichen προγιγνώσκειν, nämlich des einen, das überhaupt besteht, sind, oder besser sein wollen. Es mag zur Verdeutlichung hier nur an die lehrreiche Stelle Ps. 1, 6 erinnert sein: יוֹדֵעַ יְהוָה דֶּרֶךְ צַדִּיקִים וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד [1]). Es ist eben προγιγνώσκειν weder ein bloßes Vorherwissen, noch Vorherbestimmen; jenes etwa im Sinn älterer und neuerer Dogmatiker, welche sagen, Gott erwähle diejenigen, von denen er zuvor wisse, daß sie glauben werden; in beiden Fällen könnte προγιγνώσκειν nicht so ohne nähere Bestimmung unmittelbar mit dem bloßen Objectsaccusativ der

1) vgl. dazu Hofmann a. a. O. S. 259.

Person construirt sein, und es müßte wenigstens in ersterem Sinne auch von denen vorkommen, die verloren gehen.

Was aber oben von ἐκλέγεσθαι geltend gemacht wurde, daß es unmittelbar nur auf die in Christo geeinigte Menschheit, d. h. auf die Gemeinde der an ihn Gläubigen, und auf den Einzelnen nur insofern gehe, als er ihr zugehörig ist, das gilt auch von προγιγνώσκειν. Freilich muß auch der Einzelne persönlich προεγνωσμένος sein, indem ja auch die thatsächliche Wirklichkeit einer Gemeinde, von welcher zunächst die πρόγνωσις gilt, gar nicht anders denkbar ist, als so, daß ihre einzelnen Glieder persönlich Zuvorerkannte sind. Aber nicht so ist dies Verhältniß zu denken, daß Einer eben weil er zuvor schon προεγνωσμένος ist, dann infolge dessen zu dem Verhalten kommen müßte, das ihn zu einem Glied der Gemeinde machte, die dann, weil sie factisch aus lauter solchen besteht, die Gemeinde der πρόγνωσις wäre; sondern bei wem das Verhalten vorhanden ist, durch das er der Gemeinde zugehörig wird, welche Gott in Christo zuvorerkannt hat, daß sie werde: von dem gilt, daß er Gegenstand des ewigen Zuvorerkennens Gottes ist — von ihm nicht als diesem menschlichen Individuum, sondern von ihm als dem in solchem Verhalten des Glaubens Stehenden; gilt also auch nicht für die Zeit vorher, sondern erst von da an. Das heißt: Wer an den Christus gläubig wird, in welchem Gott eine Gemeinde zuvorerkannt hat, so daß Christus selbst zunächst der ewige Gegenstand dieses προγιγνώσκειν ist, der bewirkt dadurch, daß die auf jene Gemeinde abzielende πρόγνωσις für ihn persönlich Geltung und Wirkung bekommt. Gott macht also den Einzelnen zum Gegenstand seines Zuvorerkennens nur insofern, als er durch sein auf Christum, und in ihm auf die Gemeinde der ihm Angehörigen gerichtetes Zuvorerkennen es dem Einzelnen ermöglicht, seinerseits durch das dieser Gemeinde einverleibende Verhalten jene Gottesthat in ihrer Geltung und Wirkung sich persönlich anzueignen, persönlich Object derselben zu werden. Es ist beziehungsweise ein gleicher Sachverhalt, den das συνετάφημεν Röm. 6, 4 aussagt. Der Tod und das Begräbniß, welches Christus auch nicht in Bezug auf etwelche oder alle einzelnen Menschen, sondern für die Menschheit sich hat widerfahren lassen, werden dem, der sich der Taufe unterstellt, so sehr persönlich zugeeignet, daß er sie nachträglich selbst mit erfährt, sie durch nachträgliche Betheiligung daran zu seinen eigenen Widerfahrnissen bekommt.

Es ist nach alle dem auch klar, wie Petrus seine Zusammenfügung von ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν meint, und was er damit bezweckt: Indem die Leser ἐκλεκτοί, d. i. solche sind, welche Gott sich angeeignet hat, so sind sie damit nur das thatsächlich geworden, wozu sie Gott vermöge schöpferischen Zuvorerkennens von Ewigkeit her versehen und gemacht hat. Eine geschichtliche That des freien Liebeswillens Gottes ists, wodurch ihr gegenwärtiger Heilsstand gewirkt ist, und auch diese geschichtliche Liebesthat hat wieder an einer ewigen Bethätigung des freien göttlichen Liebeswillens ihren bewirkenden Grund und ihre bestimmende Norm. Dieses zwiefach in Gottes freier ewiger Liebe verbürgten Gnadenstandes werden also die Leser gegen alle Kümmernisse und Fährlichkeiten dieser irdischen Heilsgegenwart sich in zuversichtlicher Freude getrösten dürfen.

Um nun aber auch diese Versicherung noch zu erhöhen, läßt Petrus parallel mit der ersten noch zwei weitere Näherbestimmungen des ἐκλ. hinzutreten, in denen er zeigt, wie die ganze Trinität, also die gesammte persönliche Mehrheit, in welche Gott sich auseinandergegeben hat, eben um der Gott des Heils zu sein, bei dem Heilsstande der Erwählung wirksam betheiligt ist. Zu dem Ende fügt er aber auch gleich der ersten Näherbestimmung noch ein Moment hinzu, indem er sagt, daß die πρόγνωσις den Gott zum Subject habe, der der da Vater ist. Dies ist aber nicht so gemeint, als solle der, von dem die That der πρόγνωσις ausgegangen, bezeichnet werden als der, welcher an und für sich, schon vor und abgesehen von dieser That, eben seinem persönlichen Sein und Wesen nach θεὸς πατήρ war und ist; sondern die πρόγνωσις ist eine That des Gottes, der eben in und mit derselben sich selbst zum πατήρ gemacht, für die Objecte der πρόγνωσις sich in ein Vaterverhältniß begeben hat; und dies aus dem einfachen Grunde, weil die πρόγνωσις geschehen ist in Christo, den Gott zunächst zuvorerkannte, eben damit aber auch als den Sohn sich gegenübersetzte, so daß er also nicht nur ihm selbst, sondern eben auch denen, die er in ihm zuvorerkannte, sich selbst zum Vater werden lassen mußte. Also nicht eine einzelne That blos ists, worauf der christliche Heilsstand der Leser beruht, sondern ein bleibendes Verhältniß der Liebe, in welches mit dieser That Gott sich zu ihnen begeben hat.

Worin nun ihre Erwählung und Gottangehörigkeit ihren fortwährenden Bestand hat, besagt die zweite Näherbestimmung:

ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος. Dies ist nämlich nicht die einmalige primitive That des Geistes, worin die Erwählung sich vollzogen hat[1]). Denn erstlich ist ja mit dem, wozu das ἐν gehört, mit ἐκλεκτοί, nicht die Erwählung als eine geschehene Thatsache bezeichnet, in welchem Fall ἐκλελεγμένοις oder ἐκλεχθεῖσιν stehen müßte, sondern als ein gegenwärtiger bleibender Stand. Zweitens aber kann auch ἁγιασμός nicht nur wegen seiner Verbindung mit ἐκλεκτοῖς, sondern auch an sich selbst seiner Endung nach schwerlich eine blos einmalige That bezeichnen. Es scheint mir, daß überhaupt alle die neutestamentlichen, der klassischen Gräcität meist unbekannten Substantivbildungen auf μός den Verbalien auf σις durchaus nicht einfach gleichgestellt werden dürfen; schon darum nicht, weil neben mehreren derselben die Form mit σις sich gebildet hat, (πειρασμός und πείρασις, ὀνειδισμός und ὀνείδισις). Eine genauere Beobachtung aller Stellen mit solchen Verbalien auf μός zeigt, daß sie nicht eine einfache Handlung oder ein einmaliges Widerfahrniß, sondern beides im Sinne der Stetigkeit, sei es nun des Fortdauernden oder des immer sich Wiederholenden, ausdrücken. So ists auch mit allen Stellen, an denen ἁγιασμός vorkommt: 1 Kor. 1,30 ist es aufgeführt unter dem, was Christus von Gott aus uns geworden ist, was wir an ihm haben; Röm. 6, 19 steht es als Ergebniß eines stetigen Verhaltens gegenüber dem Stande der ἀνομία; ebendort V. 22 ist es die stetige Frucht eines fortwährenden Besitzes und steht parallel mit ζωὴ αἰώνιος; 1 Thess. 4, 3. 4. 7 ist es von einem dauernden Verhalten und von einem fortwährenden Zustand gemeint; 2 Thess. 2, 13 steht es parallel mit πίστις; 1 Tim. 2, 15 ist von einem μένειν ἐν ἁγιασμῷ die Rede; Hebr. 12, 14 steht es, parallel mit εἰρήνη, als ein Habitus, dessen Vorhandensein die Bedingung des Gottschauens ist. Darnach kann ich nicht glauben, daß ἁγιασμός genau genommen mit Heiligung, als einmalige That[2]); aber auch nicht, daß es irgendwo geradezu mit Heiligkeit[3]) übersetzt werden dürfe: es ist ein stetiges Sein oder Werden, oder besser ein im stetigen Werden sich vollziehendes Sein; ein Sinn, der allerdings bekanntlich unserem deutschen Worte Heiligung gleichfalls eignet. Wir haben also auch hier den in fortgehendem Werden begriffenen Thatbestand des Heiligseins.

---

1) Wiesinger. 2) gegen Steiger S. 47. 3) gegen Huther S. 37 Anm.

Um aber den Begriff des Wortes zu finden, müssen wir von Gott selbst ausgehen. Gott ist ursprünglich und eigentlich der Heilige als der in geschlossener Vollkommenheit der Welt gegenüberstehende, der Welt, wo Sünde und infolge dessen Nichtigkeit und Tod herrscht. Ἁγιασμός ist also der Thatbestand, daß man mit Gott dem überweltlich Heiligen zusammenbeschlossen und eben damit dieser sündigen, todverfallenen Welt entnommen ist [1]). Es ist demnach zwischen ἐκλέγεσθαι und ἁγιάζειν kein anderer Unterschied, als daß bei jenem das negative Moment der Weltentnehmung, bei diesem dagegen mehr das positive der Gottaneignung hervortritt. Nach dem Geist aber ist dieser fortwährend im Werden begriffene Thatbestand des Heiligseins benannt, nicht sowohl weil er vom Geist gewirkt ist [2]) — eine Erklärung, die mit jener abgewiesenen Fassung von ἁγιασμός zusammenhängt, — sondern, wie man aus Stellen wie 2 Thess. 2, 13; 1 Kor. 6, 19; Eph. 4, 30 sehen kann, weil der Geist es ist, mit dessen Vorhandensein in uns jener Thatbestand gesetzt ist. So paßt auch der Gedanke trefflich zur übrigen Haltung des ganzen Grußes. Darauf kam es ja dem Apostel vor allem an, den Lesern die objective Verbürgung und Gewißheit ihres Gnadenstandes ins Gedächtniß zu rufen; eine Vergewisserung der Art haben sie aber an einer nur einmaligen Wirkung des Geistes, deren Resultat fortzuerhalten danach am Ende ihre eigene Aufgabe wäre, weit weniger, als an der persönlichen, stetigen Einwohnung des Geistes selbst.

Zum dritten gibt nun der Apostel an, worauf es mit ihrem Stand der Erwählung abgesehen ist, nicht etwa worauf es mit der Thatsache der Erwählung abgesehen gewesen ist [3]), so daß also diese Absicht jetzt als erfüllte bereits hinter ihnen läge. Denn, wie wir schon bei ἁγιασμός bemerkten, es heißt ja nicht ἐκλεχθεῖσιν oder ἐκλελεγμένοις, sondern ἐκλεκτοῖς; und geht das nur auf den gegenwärtigen Heilsstand, so muß auch das εἰς das einführen, worauf es mit dieser Heilsgegenwart gegenwärtig und immerzu abgesehen ist. Demnach wird nun auch ὑπακοή nicht die einmalige That des Gläubigwerdens [4]), und ῥαντισμος αἵματος nicht, in gegenbildlicher Vergleichung mit der Blutsprengung beim Bundesschluß, Exod. 24, 8,

1) vgl. Luther, Ausl. des Magnificat, WW. Erl. A. 45, 254.
2) Wiesinger, Huther u. A. 3) Hofmann a. a. O. II. 2, S. 187.
4) Luther, Bengel, Huther.

die ein für allemal geschehene Aufnahme in den neutestamentlichen Gnadenbund durch die in Gemeinschaft des Todes Christi versetzende Taufe bedeuten können[1]); sondern ὑπακοή ist von derjenigen sittlichen Selbstbethätigung gemeint, die das stetige Verhalten dessen bildet, der den ebengenannten ἁγιασμὸς πνεύματος sich das allein Bestimmende sein läßt; oder, um mit Röm. 8, 3 zu reden, welche da eintritt, wo der im Menschen wohnende Geist Gottes wirklich zu einem νόμος, zur Lebensordnung geworden ist[2]), oder, was dasselbe[3]), wo der in diesem Geiste seines Lebens in dem Menschen persönlich gegenwärtige Christus treibender Grund und bestimmendes Gesetz für alles innere und äußere Thun des Menschen ist. Denn nicht für sich allein ist ὑπακοή zu nehmen[4]), sondern mit Ἰησοῦ Χριστοῦ als seiner nothwendigen Näherbestimmung zu verbinden[5]). Wenn aber Hofmann, indem er dieser Construction beipflichtet, doch gegen unsere Erklärung der Worte einwendet, es handle sich ja nicht um das, was die Erkornen zu leisten haben, sondern was sie geworden sind, so wird er sich dafür schwerlich auf Wiesinger berufen können, der ausdrücklich sagt[6]): dem Gesetzesgehorsam, den (2 Mose 24, 5—8) Israel gelobt, entspricht der Gehorsam, welchen die Gemeinde des N. B., indem sie glaubt, leistet; und der später die ὑπακοή als Folge des ἁγιασμός bezeichnet, was mit unserer Erklärung wesentlich zusammentrifft. Uebrigens scheint bei Wiesinger, der auch ὑπακοή auf die israelitische Bundschließung bezogen wissen will, in der angeführten Stelle nicht genau genug geschieden zwischen dem Gesetzesgehorsam, welchen Israel gelobte, und dem Gelöbniß dieses Gehorsams. Es wird aber beides im Vorbild wie in der Erfüllung zu scheiden sein. Auf die Anerkennung der Gottesordnung des Gesetzes und die von selbst darin ausgesprochene Gehorsamserbietung hin ward Israel zu dem Bundesvolke geweiht, als welches es dann den Gehorsam der Gesetzeserfüllung zu leisten hatte. Auf die gläubige Anerkennung der Person Jesu als der neuen Gottesordnung hin wird der Mensch Glied des neutestamentlichen Bundesvolkes, als welches er dann den Gehorsam gegen die in Christi Person gegebene Gottesordnung in seinem Ver-

1) Weiß a. a. O. S. 172. 2) so de Wette, auch Huther früher. 3) vgl. Röm. 8, 9 ff. 4) de Wette, Huther. 5) Steiger, Hofmann a. a. O. 6) S. 54 f.

halten zu bethätigen, zu leisten hat. Könnte nun auch ὑπακοή in diesem Sinn, von Gehorsamserbietung stehen — was mir sehr zweifelhaft scheint —, so könnte man doch nimmermehr sagen, diese ὑπακοή, welche die Vorbedingung für die Aufnahme in den Bund, also für den Vollzug der Erwählung sei, die sei eine Folge des ἁγιασμός, von dem man früher gesagt hat, in ihm habe sich die Erwählung vollzogen[1]). Allerdings hat sich in der That des Gläubigwerdens an Jesum und in der durch die Besprengung mit seinem Blut, d. h. durch die Taufe vermittelten Annahme zum Bundesvolke Gottes die ewige Erwählung geschichtlich vollzogen. Aber man kann eben nicht die Mittel für den geschichtlichen Vollzug der ewigen Erwählung mit εἰς als das eigentliche Ziel dieser Erwählung bezeichnen. Als solches könnte in diesem Sinn nur eben ihr Selbstvollzug selbst genannt und dabei als ein durch die und die bestimmten Vermittlungen hergestellter oder herzustellender beschrieben werden. Und was soll nun überdies hier eine Anführung dessen, „worin ihre vorzeitliche Erkürung in der Zeit sich vollzogen hat“[2]), mit εἰς, nachdem man unmittelbar vorher eine Angabe dessen, worin „sich ihre Erkürung geschichtlich vollzogen“, mit ἐν gelesen hat?[3]) Nehmen wir nun noch hiezu, daß überhaupt in ἐκλεκτοῖς nicht von der That der göttlichen Erwählung die Rede ist, und noch weniger von ihr als einer vorzeitlichen — indem das Moment der Ewigkeit erst mit κατὰ πρόγνωσιν eintritt —, sondern von dem geschichtlichen Thatbestand des Erwähltseins, so werden wir desto entschiedener von dieser kritischen Betrachtung zu unserer Erklärung zurückkehren, bei der wir nun auch noch den freilich untergeordneten Gewinn haben, daß in den drei Präpositionalausdrücken mit κατά — ἐν — εἰς die ewige Vergangenheit, die geschichtliche Gegenwart und die dauernde Zukunft des Heilsstandes sich darstellt.

Wir werden nun zunächst nicht zuzugeben brauchen, daß unsere Fassung von ὑπακοή wegen der darin liegenden Forderung einer Leistung in den Zusammenhang und zu dem Grundgedanken der Grußzuschrift nicht gut passe. Denn auf einen Stand der Bedrängniß und Anfechtung der Leser ist der Gruß schon im 1. Vers berechnet, und gerade bei solchen Lesern ist es wohlgethan

1) Wieſinger S. 51. 2) Hofmann a. a. O. S. 188. 3) derſelbe S. 186.

und nöthig, neben der tröstenden Hinweisung auf die unverbrüchliche Gewißheit des gegenwärtigen wie des künftigen Heiles ebenso daran zu erinnern, daß dieser Heilsstand und seine Bewahrung auch eine sittliche Verpflichtung für seine Träger mit sich führe, die trotz ihrer Erschwerung durch den Nothstand eben doch bestehen bleibe; ist doch auch der größere Theil des Briefes selbst solche mahnende Erinnerung. Nur freilich muß diese sittliche Verpflichtung nicht als schwere Forderung, sondern in ermunternder, ermuthigender Weise geltend gemacht werden. Und so geschieht es hier. Denn es ist ein eben so ernster als auch doch wieder tröstlicher Gedanke für die angefochtenen Leser, daß es zum rechten Verhalten, wie überhaupt, so auch im Leiden, und zur Bewahrung des Gnadenstandes in Anfechtung gar nichts weiter bedürfe, als dem Jesus Christus, der in seinem Geist als innerster Grund und Kern alles Lebens und Wesens in dem Christen persönlich lebendig gegenwärtig ist, nun auch alle Glieder und Kräfte Leibes und der Seele zu seiner Selbstbethätigung zu Dienst zu stellen, so daß man im letzten Grund das eigene menschliche Thun nur Christi Selbstbethätigung sein zu lassen braucht. Nichts Anderes ist ὑπακοὴ Χριστοῦ, und so angesehen wird schon von hier aus die Schwierigkeit des christlichen Rechtverhaltens und der Heilsbewahrung gegenüber der Anfechtung eine geringere.

Nun aber bildet das noch dazu nur die eine Seite dessen, worauf der Heilsstand abzielt. Es bliebe ja freilich immerhin ein sehr mangelhafter und unsicherer Trost, ausschließlich auf ein Verhalten angewiesen zu sein, und darum hat Gott seinerseits etwas bereit gestellt, was allem Mangel des eigenen sittlichen Verhaltens, jener ὑπακοή, ergänzend zur Seite tritt, und was um dieser inneren Zusammengehörigkeit willen auch mit ὑπακοή unter ein und dasselbe εἰς befaßt ist [1]), nämlich die fortgehende sündentilgende Aneignung des Opfertodes Jesu Christi [2]). Es ist nämlich wohl nicht ganz genau, wenn man sagt, ῥαντισμός sei im N. T. sinnbildlicher Ausdruck für Zueignung der Wirkung, auf welche es mit dem Tode dessen abgesehen war, dessen Blut zur Besprengung dient [3]). Nur diejenige Wirkung, auf welche es mit dem Tode des als Opfer Dargegebenen, also neutestamentlicher Weise mit dem Tode Jesu,

1) vgl. Wiesinger S. 55. 2) de Wette. 3) Wiesinger S. 54.

sofern er Opfertod war, abgesehen gewesen, nur diese ists, deren Aneignung überall durch ῥαντίζειν, ῥαντισμός bildlich bezeichnet wird, auch Hebr. 12, 24; 10, 22. Als Opfertod hat Jesu Tod immer die doppelte Bedeutung der sühnenden Sündentilgung, welche erforderlich ist, um das Hinderniß eines neu zu begründenden Bundesverhältnisses der Gottesgemeinschaft wegzuschaffen, und der positiven Begründung dieses Bundesverhältnisses selbst. Durch die Besprengung nun mit seinem Blut, d. h. durch die Selbstbethätigung Jesu, durch die er sein im Opfertod hingegebenes Leben uns zueignet, wird dies zunächst der Menschheit geltende Opferblut den Einzelnen persönlich so zugeeignet, daß sie von Sünde und Schuld sühnend befreit und als solche Entsühnte und Geheiligte in dies Bundesverhältniß der Gottesgemeinschaft aufgenommen werden.

Darnach wird sich also ῥαντισμός immer, auch in den genannten Hebräerstellen, auf die Besprengung des Volkes Israel zum Zweck der Bundesstiftung, Exod. 24 [1]), und daher gegenbildlich auf unsere Taufe beziehen, welche durch Versetzung in Gemeinschaft des Todes Jesu uns aus der alten sündigen Ordnung der Dinge heraus zu Angehörigen des Reiches Gottes, des heiligen Bundesvolkes macht. Die Deutung aber dieses ῥαντισμός von einem fortgehenden Widerfahrniß läßt sich mit dieser eben besprochenen Beziehung sehr wohl vereinigen, wenn man darunter nur nicht die fortgehende subjective Befreiung von der Macht der Sünde [2]), sondern ihre stetige Vergebung, die Aufhebung ihrer Schuld versteht. Denn die dem Christen täglich nothwendige Sündenvergebung ist ja doch immer nur eine Erneuerung der einmal in der Taufe geschehenen Aufnahme in die Bundesgemeinschaft mit Gott, wie sie durch die immer sich wiederholende Nichtleistung des gelobten Bundesgehorsams und die infolge dessen von Rechtswegen eintretende Aufhebung oder Suspension der Bundesgemeinschaft erforderlich wird.

Wir sehen, wie Petrus gleich im Gruß seine Leser in einer Weise anredet, welche die liebevollste und zarteste Rücksicht auf ihren Nothstand verräth — der eigentliche Gruß, der nun noch folgt, ist das in den paulinischen Briefen gewöhnliche, aber in keinem der nichtpaulinischen sich findende apostolische Votum. Χάρις ist Gunst und Gunsterzeigung, hier natürlich das letztere: Gnadenerweis im

1) vgl. Brückner, Huther, Weiß S. 270. 2) so Steiger.

ganzen möglichen Umfang des Begriffes, und das Ergebniß davon ist εἰρήνη, der Stand der Dinge, der den darin Befindlichen innerlich keinen Mangel und keine Beunruhigung, äußerlich keine Beschädigung oder Störung erfahren läßt, sondern ihn in fortwährender Befriedigung erhält; denn ebenso objectiv wie χάρις, und im Unterschied von dem subjectiven Ergebniß der Empfindung ist εἰρήνη zu verstehen. Eigenthümlich ist nur das offenbar aus dem Reichthum des herzlichen Mitgefühles herrührende πληθυνθείη: „es werde reichlich", welches sich so nur noch Jud. 2 findet. Daß aber die Nennung der persönlichen Quelle dieser Gaben, das sonst so geläufige ἀπὸ θεοῦ πατρός κτλ. hier wegbleibt, hat seinen natürlichen Grund darin, daß eben erst die drei Personen des Gottes des Heils mit den einer jeden eigenthümlich zuzuschreibenden Heilsgütern genannt waren. — Haben wir in der Grußüberschrift mehrfach jene Eigenthümlichkeit des Petrus bemerkt, daß er es liebt, die Christenheit als vollendetes Gegenbild Israels nicht nur zu betrachten, sondern auch im Ausdruck unmittelbar zu bezeichnen, so tritt im Folgenden ebenso deutlich ein offenbar geflissentlicher Anschluß an Paulus hervor; denn der ganze Eingang V. 3—12 ist sichtlich nach Analogie des Eingangs zum Epheserbriefe angelegt.

Der grundlegende Eingang.

Vers 3—12.

Vers 3—5. „Gebenedeiet sei (ist) Gott der Vater unseres Herrn Jesu Christi, er der nach dem Reichthum seines Erbarmens uns wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten, für ein unvergängliches, unbeflecktes und unverwelkliches Erbe, welches aufbewahrt liegt im Himmel für euch, die ihr in Kraft Gottes durch Glauben verwahret werdet für das Heil, welches bereit steht zur Offenbarung in letzter Zeit." —

Bis zum Schluß des 12. Verses haben wir den Einleitungsabschnitt gerechnet. Denn da V. 13 aus der ganzen vorhergehenden Darlegung mit διό nur wieder eine Ermahnung zur festen Hoffnung auf die schließliche Heilsvollendung abgeleitet wird, so wird nicht blos die erste Gedankengruppe V. 3—7, sondern auch die zweite, obwohl sie von der Heilsgegenwart redet (V. 8—12), nur im Hin-

blick auf die zukünftige Vollendung gemeint sein. Zuerst wird die Vermahnung zur Hoffnung begründet durch Vorhaltung der zukünftigen Herrlichkeit selbst, und dann durch Hinweisung darauf, wie leicht und natürlich den Christen dies Warten auf die selige Zukunft eben darum sein müsse, weil sie in einer so reichbegnadigten Heilsgegenwart stehen. Damit ist der Grund gelegt für den ganzen Brief, indem derselbe den Lesern mahnend vorhält, welches Verhalten für sie das entsprechende sei, um von dieser Gegenwart aus zu solcher Zukunft zu gelangen.

So ist es allerdings die Hoffnung, die wie in der Grußanrede, so im Eingang dem Apostel als Hauptgesichtspunkt vorschwebt, und auch eine Vergleichung der petrinischen Reden in der Apostelgeschichte läßt allerdings Petrum als den Apostel erscheinen, dessen Sinnen und Denken überhaupt mit besonders kräftiger Innigkeit auf die Zukunft gerichtet war. Allein einerseits sieht jeder Unbefangene, daß das eben nur eine eigenthümliche Färbung des individuellen christlichen Gemüthslebens bei Petrus ist, so zwar, daß bei ihm nur in besonderer Stärke und Gleichmäßigkeit hervortritt, was wir z. B. auch bei Paulus in tiefster Wärme gar oft hervorbrechen sehen — man erinnere sich nur an Röm 8. 9—11; 1 Kor. 13, 8—13; 15, 12—58; 2 Kor. 4, 7—18; 5, 1—10; 2 Tim. ganz —; andererseits aber gehört in der That viel vorgefaßte Meinung dazu, zu behaupten, die Hervorhebung der Hoffnung in unserm Brief habe nicht den speciellen Zweck, die Leser in ihren Leiden zu trösten, sei also nicht eine durch die Verhältnisse, in denen der Brief geschrieben ist, bedingte[1]). Was in aller Welt sollen denn dann die Apostel bedrängten Gemeinden zum Trost vorhalten, wenn es die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit nicht ist? Wäre wirklich, wie Weiß behauptet, gerade in den wichtigsten Stellen, wo der Apostel der mannigfachen Leiden der Leser gedenkt, nicht auf die Hoffnung als den besten Trost hingewiesen, während doch die Hoffnung sonst im Briefe nachdrücklich hervorgehoben sein soll; dann hätte es Petrus in der That so gründlich schlecht verstanden, an leidende Christen zu schreiben, daß er und die Leser nur zu bedauern sein könnten; in Wahrheit aber ist nur die tendenziöse Willkür zu bedauern, mit der, wie sich zeigen wird, von Stellen wie 1, 6. 7; 3, 9. 14. 16. 17;

1) Weiß a. a. O. S. 27.

4, 5. 13. 14—17; 5, 10 solches behauptet wird, und mit der andererseits Stellen, an denen Petrus selbstverständlicher Weise nicht von der Hoffnung reden kann, wie z. B. 2, 12. 15. 19. 20; 3, 13; 4, 4; 5, 9, als Beweise für jene Behauptung angeführt werden. „Da ein specielles Motiv, wodurch der Apostel bewogen wäre, von einer dieser Heilsthaten (welche V. 3—12 aufgezählt werden), insbesondere zu reden, durchaus nicht ersichtlich ist, so muß das, was er vor allem hervorhebt, wirklich in seiner Anschauung den Mittelpunct des christlichen Heils bilden“ [1]), nämlich die Hoffnung. Wem freilich die Leiden der Leser, wie sie V. 6 und 7 hervorgehoben werden, nicht „ersichtlich“ genug „specielles Motiv“ zum Vorhalten der Hoffnung sind, gegen den ist eigentlich eine Beweisführung ebenso unmöglich wie unnöthig. Es wäre nicht schwer, vermittelst derselben Methode nachzuweisen, daß in Pauli „Anschauung des Christenthums“ nach 1 Kor. 2 die σοφία, nach 1 Kor. 13 die ἀγάπη, nach dem Epheserbrief die ἐκκλησία, nach dem Philipperbrief die χαρά, und nach anderen Briefen wieder Anderes „den Mittelpunkt des christlichen Heiles“ bilde. Kurz, Petrus spricht hier so nachdrücklich von der Hoffnung nicht kraft einer besonderen „petrinischen“ „Anschauung“ vom Wesen des Christenthums, sondern weil es für die Leser am Platz ist, davon zu reden, so daß er es thun würde und müßte, auch wenn ihn nicht die individuelle Bestimmtheit seines Gemüthslebens zur Befriedigung dieses Bedürfnisses so besonders befähigte, wie das allerdings der Fall ist [2]), — gerade wie er auch vorhin die Leser „Fremdlinge“ nannte nicht vermöge einer „Grundanschauung“ und „um das Wesen des Christenthums zu charakterisiren“ [3]), sondern weil es der geschichtliche Zweck des Briefes mit sich brachte, diese jedem Apostel, wie überhaupt jedem Christen selbstverständliche Seite des Christenthums gerade hier in Erinnerung zu bringen. — Eben diesen schon im Gruß enthaltenen Andeutungen des Leidensstandes der Leser gegenüber tritt nun in

Vers 3 die Hoffnung als Gegenstand des Dankes auf. Der Dank aber für irgend eine Gabe gestaltet sich Gott gegenüber von selbst zum Lobpreis seiner selbst. Denn was Gott gibt, ist immer nicht blos, wie bei Menschen, etwas Einzelnes, sondern Ausfluß und Bethätigung seines

---

1) a. a. O. S. 31. 2) vgl. Wiesinger S. 348. 3) Weiß S. 30.

einheitlichen Wesens, ein Vollzug des persönlichen Verhältnisses, in das er sich zum Christen begeben hat. So ists auch gemeint, wenn wir im großen Gloria singen: „Wir sagen dir Dank um deiner großen Ehre willen.“ Zu ergänzen aber ist dieser Ausruf nicht sowohl „gelobt sei Gott,“ wobei das Part. Perf. Pass. ἐυλογημένος an seinem Platze wäre [1]), sondern „Gegenstand der Lobpreisung ist Gott“ [2]), so daß damit eine persönliche Stellung ausgesagt wird, die Gott den Menschen gegenüber grundsätzlich wie factisch einnimmt, nicht ein bloßes einzelnes Widerfahrniß Gottes. Bekanntlich ist diese Formel eine Uebertragung des alttestamentlichen בָּרוּךְ יְהוָה, und ihr Gebrauch hier bei Petrus könnte bei seiner Vorliebe für alttestamentliche Schrift und Redeweise wohl auf jenen Umstand zurückgeführt werden, wenn es nicht vielleicht noch wahrscheinlicher ist, daß er sich gerade für dies bedeutsame Anfangswort durch den Eingang des Epheserbriefes hat bestimmen lassen.

Der persönliche Gegenstand des Lobpreises nun ist doppelt benannt, so aber, daß die beiden Bezeichnungen unter einem Artikel stehen. Es ist der Gott gemeint, der für uns nur so Gott ist, daß er zugleich Vater Jesu Christi ist; und so wird er bezeichnet, weil die im Folgenden erwähnten Gnadengüter von ihm eben nur als dem Vater Jesu Christi ausgegangen sind. Als das erste dieser Güter ist die Wiedergeburt genannt. Denn nicht blos von einer Erweckung aus dem Zustand der Hoffnungslosigkeit in ein Leben der Hoffnung ist die Rede [3]); denn ἀναγεννᾶν heißt nicht „erwecken,“ von einem „Tod der Hoffnungslosigkeit“ ist nicht die Rede, und „ein Leben der Hoffnung“ heißt weder ἐλπίς noch ἐλπὶς ζῶσα [4]). Ἀναγεννᾶν ist vielmehr wie überall so auch hier ein in sich geschlossener Begriff [5]); es ist die That Gottes an uns, vermöge deren er durch wirksame Mittheilung seines Geistes den Anfang eines neuen heiligen Lebens der Gottesgemeinschaft in uns herstellt. Nur wieder der Leidensgegenwart der Leser gegenüber erinnert der Apostel in der angeführten Näherbestimmung daran, daß diese Wiedergeburt als beabsichtigte Folge und Wirkung eine lebendige Hoffnung für uns hergestellt hat [6]). Daß Petrus hier als das Resultat oder

---

1) vgl. Matth. 21, 9; Marc. 11, 9; Luc. 19, 38; Joh. 12, 13. 2) vgl. Röm. 1, 25; 9, 5; 2 Kor. 11, 31. 3) Huther. 4) gegen Weiß S. 39 Anm. 5) gegen Weiß a. a. O. 6) vgl. Wiesinger.

das Ziel der Wiedergeburt schlechthin, als ihr Hauptresultat die Hoffnung bezeichne, daß also die Hoffnung in seiner Lehranschauung eine centrale Stellung einnehme [1]), das kann nur einseitiges Streben nach Entdeckung eines „petrinischen Lehrbegriffs" aus den Textworten heraus oder vielmehr in sie hineinlesen. Daß uns Gott wiedergeboren, um uns dadurch Hoffnung auf eine ewige Seligkeit zu eröffnen, das allerdings, aber auch das allein sagt Petrus; daraus wird aber auch kein besonnener Theolog eine eigenthümliche „petrinische" Lehre machen. Hoffen, d. h. ein ewiges Leben der Herrlichkeit hoffen kann doch wohl auch nach Petrus nur der, welcher das neue heilige Leben in sich trägt, welches einst Subject der Verklärung werden soll; und wodurch anders, als durch die Wiedergeburt wird denn dies Leben gegründet? So meint es Petrus, und er sagt das noch dazu in einer weit weniger auffallenden und einseitigen Form, als wenn Paulus geradezu sagt: τῇ γαρ ἐλπίδι ἐσώθημεν [2]); was man auch weder „durch die Hoffnung" [3]), noch „hoffnungsweise" [4]) übersetzen sollte, sondern einfach „für die Hoffnung", so, daß wir auf die Hoffnung angewiesen sind.

Mit dieser Auffassung vermeiden wir auch den weiteren Mißverstand, als trage Petrus hier die Lehre vor, daß der Vollzug der Wiedergeburt durch die Auferstehung Jesu Christi vermittelt sei. Wie es sich für Petrus gar nicht darum gehandelt hat, die Wiedergeburt an und für sich in ihrer Bedeutung für die Christen zu besprechen, sondern nur die besondere Seite an ihr hervorzuheben, welche den angefochtenen Lesern jetzt gerade von entscheidender Bedeutung sein muß; so wird es ihm auch bei dem präpositionalen Zusatz nur darum zu thun sein, woher es kommt, wodurch es bewirkt worden, daß die Wiedergeburt jene besondere Bestimmtheit, eine lebendige Hoffnung mit sich zu führen, an sich trägt. Weder die Wiedergeburt allein, noch die lebendige Hoffnung allein, sondern die einheitliche Thatsache, daß Gott in und mit der Wiedergeburt uns zu einer lebendigen Hoffnung verholfen hat, die ist vermittelt durch die Auferstehung Jesu Christi [5]), indem eben mittelst derselben, also in dem auferstandenen Erstling der neuen Menschheit, das Leben, in dessen wirksamer Mittheilung die Wiedergeburt besteht, hergestellt und vor-

---

1) Weiß S. 39. 2) Röm. 8, 24. 3) de Wette. 4) Philippi, Tholuck. 5) vgl. besonders Steiger S. 74 u. Wiesinger S. 59.

handen, mithin für die Wiedergeborenen die Gewißheit derselben Herrlichkeit gegeben ist, deren der auferstandene Christus schon jetzt genießt. Damit spricht also Petrus nur den alle paulinischen Briefe durchziehenden christlichen Grundgedanken aus, daß das Leben, welches uns in der Wiedergeburt zu Theil wird, wesentlich das Leben des auferstandenen, verklärten Christus ist, und daß eben diese Selbigkeit unseres Lebens mit dem Christi uns nothwendig die sichere Hoffnung und Anwartschaft auf die dereinstige Theilnahme an der vollendeten Ausgestaltung und Verklärung dieses Lebens, deren er jetzt schon theilhaftig ist, an die Hand gibt[1]). Also nicht blos mit ζῶσα[2]), sondern mit dem ganzen eng zusammengehörigen Ausdruck ἀναγεννήσας εἰς ἐλπίδα ζῶσαν[3]) verbinden wir das διά. Denn als ζῶσα, als eine in sich lebendige, wird die Hoffnung eben auch bezeichnet, weil sie sich gründet auf das inwendig im Wiedergeborenen selbst wirksam gegenwärtige verklärte Leben Christi. Sie bedarf also, um fortzubestehen und ihr Ziel zu erreichen, keines andern von außen Hinzukommenden, sondern jenes beides ist ihr verbürgt durch diesen ihr innerlichst selbsteigenen Lebensgrund.

Wie nun offenbar auch mit dieser näheren Beschreibung der ἐλπίς auf den Nothstand der Leser Rücksicht genommen ist, so auch in der Bezeichnung dessen, wodurch Gott sich zur Thätigkeit des ἀναγεννᾶν, und zwar gerade eines solchen ἀναγεννᾶν hat bestimmen lassen: κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος. Denn wieder nicht sowohl die Wiedergeburt an und für sich, sondern die Art und Weise ihrer Herstellung, vermöge deren mit ihr auch eine Hoffnung gegeben ist, an der man in der Armuth und dem Drucke der irdischen Gegenwart einen Halt und Trost hat, diese nähere Bestimmtheit der Wiedergeburt, um die es dem Apostel hier hauptsächlich zu thun ist, die führt er auf die göttliche Barmherzigkeit als bewirkenden Grund zurück: die Gnade Gottes specialisirt sich dem Nothstand des Christen gegenüber von selbst als Erbarmen.

Um nun aber darzuthun, wie sehr das Gut der Hoffnung solches lobpreisenden Dankes gegen den Geber werth sei, bedarf es neben und zu der in ζῶσα gegebenen Beschreibung ihrer inneren

---

1) vgl. z. B. Röm. 6, 8—10; 8, 10 f.; 2 Kor. 4, 10; Kol. 3, 4 ꝛc.
2) Steiger, Wiesinger. 3) Huther.

Art noch der bestimmten Angabe ihres Inhalts und Gegenstandes, und diese bringt nun

Vers 4, nicht aber so, daß das ihn einführende εἰς von ἐλπίδα abhinge, sondern so, daß es, parallel mit εἰς ἐλπίδα, mit ἀναγεννήσας sich verbindet. Indem uns Gott wiedergeboren hat, hat er dabei sein Absehen gehabt auf eine κληρονομία, er hat uns wiedergeboren nur um uns sofort und eben damit ein Erbtheil zuzusprechen und zu eigen zu geben, in dessen vollen Besitz und Genuß wir seiner Zeit treten sollen. Hergenommen ist der Ausdruck von dem vorbildlich dem Zwölfstämmevolk ausgetheilten heiligen Lande, bezieht sich also gegenbildlich wieder zunächst nur auf die Gemeinde des N. B. und auf ihre schließliche herrliche Herstellung zu einem einheitlichen verklärten Volk und Reich Gottes, auf die Einzelnen aber nur, sofern sie als Zugehörige zu ihr auch jeder seinen ihm gleichsam rechtlich zukommenden Antheil zugemessen erhalten. Es besteht aber dies Erbgut, entsprechend der Befreiung des israelitischen Gottesvolkes aus der Noth der Dienstbarkeit im fremden heidnischen Aegypten und seiner Einpflanzung in das gottgegebene eigene Land Kanaan, gegenbildlich und erfüllungsweise darin, daß die Gemeinde das, was sie wesentlich innerlich bereits ist, auch ihrer äußeren Gestalt nach wird, indem sie aufhört, an die Bedingungen dieser unter Sünde und Tod gestellten Welt und Menschheit, an den „Dienst des vergänglichen Wesens“ [1]) gebunden zu sein. Ein „Erbe“ aber heißt dies Gut hier wie bei Paulus darum, weil in demselben den Gemeindegliedern als den durch die ebengenannte Wiedergeburt Kinder Gottes Gewordenen kraft kindlichen Erbrechtes das zu Theil wird, was des zu ihnen in Vaterverhältniß getretenen Gottes selbsteigenster Besitz ist [2]), nämlich Gottes eigene Herrlichkeit, welche von ihm aus, oder besser von dem erstgeborenen Sohn Gottes aus, der bereits im Besitz dieses Erbes steht, über sie ausgegossen werden wird [3]). Nun enthalten auch die drei Adjectiva wesentlich nichts Anderes, als was schon in dem Begriff κληρονομία selbst liegt, indem eine wesentlich göttliche Herrlichkeit als ἄφθαρτος und ἀμίαντος, d. h. als eine der Nichtigkeit und der Sünde schlechthin entnommene, und als ἀμάραντος, als eine in

1) Röm. 8, 21. 2) vgl. Röm. 8, 17; Gal. 4, 5—7; gegen Weiß S. 73. 3) vgl. Röm. 8, 18; Kol. 3, 4; 1 Joh. 3, 2.

diesem Zustand sich unveränderlich gleich bleibende, bezeichnet werden muß. Nur insofern läßt sich diesen Eigenschaftswörtern ein neues Moment entnehmen, als in ihnen die schließliche Vollendung der Gemeinde unverkennbar nicht als eine blos innerlich geistige, sondern als eine geistleibliche, sinnenfällige beschrieben ist. Es ist eine Leiblichkeit wie die des verklärten Christus, welche der Gemeinde als Ganzem wie ihren einzelnen Gliedern eignen wird, eine Leiblichkeit, welche nicht Schranke und Hemmniß, sondern vollkommene Erscheinung und unbedingtes Bethätigungsmittel des sie durchdringenden Geistes ist. Ja, es ist Christi verklärte Leiblichkeit selbst, welche die seiner Gemeinde werden wird [1]).

Eben darum ist nun dies Erbe gegenwärtig da, wo Christi Person ist, an dem schlechthin überweltlichen Ort Gottes: ἐν οὐρανοῖς [2]); und so gewiß er dort zur Rechten des Vaters in ewiger unwandelbar gleicher Herrlichkeit sitzt, so gewiß ist auch unsere Vollendung droben in seiner Person aufbewahrt, sie liegt dort — wie das Part. Perf. Pass. andeutet — als ein mit der Thatsache der Himmelfahrt Christi ein für allemal in Aufbewahrung gegebenes und seitdem fortbewahrtes Gut, bis er bei seiner Offenbarung seine Herrlichkeit auch zur Leibesgestalt seiner Gemeinde machen wird. Petrus fügt aber zu dem eigentlich schon in sich vollständigen und verständlichen Particip noch ein ausdrückliches εἰς ὑμᾶς — so ist zu lesen — hinzu, weil ja freilich ein besonderer Trost in der ausdrücklichen Versicherung liegt, daß jene Bewahrung gerade auch für sie, die Leser, persönlich gelte [3]). Auf Grund wessen aber er das versichern kann, sagt nun die participiale Näherbestimmung zu ὑμᾶς in

Vers 5. Wenn die Aufbewahrung des Erbes für den Christen im Himmel nicht fruchtlos sein soll, so muß ihr bei der Schwachheit des Glaubensstandes eine Verwahrung des Christen auf Erden für das Erbe zur Seite gehen, besonders bei solchen, welche wie

---

1) 2 Kor. 4, 18. 2) Kol. 3, 1 ff.; 2 Kor. 5, 1. 2. 3) Wie gut auch Paulus die praktische Bedeutung dieses Gedankens für angefochtene Gemeinden zu würdigen wußte, geht hervor aus dem, was er den bedrängten Thessalonichern (2, 1, 6 u. 7) schreibt: Δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ.

die Leser, im Stande der Anfechtung Gefahr laufen, der Versuchung zum Abfall vom Glaubens- und Heilsstand zu unterliegen. In feiner Unterscheidung wir daher jetzt φρουρεῖν statt τηρεῖν, und das Part. Präs. statt des Part. Perf. gesetzt. Bei dem in Christi Person ruhenden Erbe kommt es nur darauf an, daß seine Existenz nicht aufhört (τηρεῖν), bei den Christen dagegen ist eine Thätigkeit erforderlich, welche auf das Wie ihres Seins und Lebens bestimmend einwirkt, auf eine Verwahrung und Bewachung vor den innern und äußern Einflüssen, durch welche das heilige Anrecht auf die Heilsvollendung getrübt, und der Geist auf falsche, vom herannahenden Ziel abführende Wege gebracht werden könnte (φρουρεῖν). Hier also handelt sichs um ein stetig Nothwendiges und auch stetig Geschehendes, dort aber ist das Wichtige dies, daß das Erbe von Anbeginn an bis jetzt, bis in diese Heilsgegenwart der Leser herein, voll und ungeschmälert aufrecht erhalten geblieben ist, so daß die Leser desselben sicher sein dürfen, um so mehr, als ja nach des Apostels Erwartung das Ende nicht lang mehr auf sich warten lassen wird [1]).

Das Mittel nun zu solcher Verwahrung des Christen für das Erbe ist Glaube, der Glaube, welcher seiner innersten Art nach — denn um dies hervorzuheben, fehlt der Artikel — nicht zu sehen braucht, der also auch von der Trübsalsgestalt der Gegenwart nicht entmuthigt oder abgeschreckt wird, festzuhalten an dem gegenwärtigen Heilsbestand als dem sicheren Angeld und Unterpfand der einstigen vollen Heilsverwirklichung. Freilich aber würde der Glaube ein sicheres Verwahrungsmittel nicht sein, wenn diese Verwahrung nicht geschähe ἐν δυνάμει θεοῦ, und auf diesen Worten ruht darum auch der Hauptnachdruck, während φρουρουμένους διὰ πίστεως als ein Begriff zusammengehört. So sicher den Christen verwahren für das schließliche Heil kann der Glaube eben darum, weil er nicht ein selbsterzeugtes Verhalten des Menschen ist, sondern wie in seinem ersten Entstehen, so auch in seinem bleibenden Vorhandensein Wirkung der Gnadenmacht Gottes, derselben, von der wir Röm. 1, 16; 2 Kor. 13, 4; Eph. 1, 19; 3, 7. 20 u. ö. lesen; daß an unserer Stelle „der heilige Geist ausdrücklich als die δύναμις θεοῦ bezeichnet" werde [2]), ist nichts als eine willkürliche Erfindung.

---

1) vgl. Huther. 2) Weiß S. 189.

Wenn aber als das Ziel dieser Verwahrung die σωτηρία ἑτοίμη ἀποκαλυφθῆναι genannt wird, so ist das nicht etwas Neues, ein drittes Ziel des ἀναγεννᾶν, coordinirt der κληρονομία und ἐλπίς [1]), schon deßhalb nicht, weil dann φρουρουμένους in einer mit seinem Begriff unverträglichen Isolirung und Unbestimmtheit stünde; sondern diese σωτηρία ist wesentlich dasselbe wie jene κληρονομία [2]), und der Apostel weist nicht blos mit einem Pronomen auf κληρονομία zurück (εἰς αὐτήν), sondern nennt dies Ziel nochmals ausdrücklich, weil er sich mit εἰς ὑμᾶς V. 4 speciell an die Leser gewandt hat, und nun ihrem Leidensstand gegenüber die Erlangung jenes Zieles, des Erbes, absichtlich bezeichnen wollte als vollkommene Erledigung des Heilsbesitzes von allem, was infolge der gegenwärtigen Zugehörigkeit zu dieser Welt und Weltordnung diesem Heilsbesitz an Sünde anhaftet und an Uebel über ihn kommen kann, seien es Uebel des Leibes, oder Uebel der Seele durch Versuchung und Glaubensanfechtung, Uebel des Gutes oder der Ehre — kurz als Erledigung von aller Mangelhaftigkeit der irdischen Gegenwart.

Daß sachlich nichts Anderes als die κληρονομία gemeint ist, sehen wir insbesondere auch aus dem appositionellen Zusatz ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι κτλ. — ein Ausdruck, welchem ebenso die leibhaftige Offenbarung des Herrn in seiner Herrlichkeit und die dadurch bewirkte Verklärung seiner Gemeinde zu Grunde liegt, wie oben dem τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς das persönliche Fortleben des verklärten Christus [3]). Solche Verklärung der Gemeinde ist dann aber Abschluß dieser ganzen irdischen Weltzeit und Menschheitsgeschichte, indem Gott, wenn er eine solche nach dem Fall Adams überhaupt hat eintreten und bestehen lassen, dies nur gethan hat, um in Durchführung seines ewigen Liebeswillens innerhalb dieser Geschichte und mittelst derselben sich eine einige Menschheit seines Wohlgefallens auszugestalten. Ist dann dies Ziel mit der Vollendung der Gemeinde erreicht, so muß auch diese gegenwärtige Weltzeit, nachdem sie geleistet, wozu sie dienen sollte, ihr Ende nehmen. Nach dieser Fassung wird dann das ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ nicht so verstanden werden können, als werde in der bestimmten Zeit, welche schon an und

1) Steiger. 2) insofern richtig Calvin. 3) vgl. Gerhard (ed. Jen. 1641) S. 62.

für sich die letzte ist, diese Vollendung eintreten, — in welchem Fall auch der Artikel stehen würde —, sondern die σωτηρία wird in einem Zeitpunkt eintreten, welcher eben durch diese Thatsache als letzter sich bestimmen muß. Wie Genes. 1, 1 das בְּרֵאשִׁית so gemeint ist, daß eben mit dem Schaffen Gottes ein Anfang gesetzt ward [1]), so wird nach unserer Stelle mit dem Eintritt dieser Offenbarung eine letzte Zeit, ein Ende vorhanden sein. Selbstverständlich übrigens verbindet sich das ἐν nicht mit ἑτοίμην, sondern ausschließlich mit ἀποκαλυφθῆναι, denn bereit steht ja die σωτηρία jetzt schon, wie wir sahen, in der Person des verklärten Christus. Sie braucht nicht erst zu werden, ja nicht einmal erst ganz ausgestaltet zu werden, sondern ist schon vorhanden, und zwar so vorhanden, wie sie einst offenbar werden soll, nur dieses letzteren Ereignisses bedarf es also noch. —

Vers 6—7. „Darob freuet ihr euch, obwohl ein wenig für den Augenblick — wenn das überhaupt nothwendig ist — schmerzlich betroffen in manchfaltigen Prüfungen zu dem Ende, daß euer Glaube in seiner Bewährung — werthvoller als Gold, welches vergeht, obwohl es freilich die Läuterung durchs Feuer besteht — erfunden werde als ein zu Lob, Ehre und Herrlichkeit diensamer bei der Offenbarung Jesu Christi." —

Erst jetzt, nachdem Petrus den ganzen seligen Reichthum der Christenhoffnung vor seinen Lesern ausgebreitet hat, wendet er sich zur unmittelbaren Besprechung ihrer drangsalsvollen Gegenwart, und nur in der völligsten Verkennung dieser ebenso zarten und liebevollen als weisen Anordnung beider Themata kann man aus ihr folgern, daß Petrus jenen Reichthum der Hoffnung nicht zur Beruhigung und tröstenden Ermunterung der angefochtenen Leser, sondern nur auf Grund allgemeiner theoretischer „Lehranschauungen" vorgeführt habe [2]). Wie sehr Petrus mit seiner Aussage über die selige Hoffnung von vorn herein auf die folgende Aussage von den Leiden der Leser abzielt, zeigt er schon, indem er von dem Einen auf das Andere in der Weise zu sprechen kommt, daß er die Gesammtstimmung, die sich aus jener ersteren für diese letztere ergibt, die Freude nennt. Aber wieder ebenso zart als weise spricht er dies nicht in Form einer Mahnung, sondern als vorausgesetzte Thatsache

1) vgl. Hofmann a. a. O. I. S. 266. 2) Weiß S. 27.

aus — ἀγαλλιᾶσθε ist Indicativ, nicht Imperativ —; solche Voraussetzung ist die feinste, und doch, vielleicht eben deßhalb, die eindringlichste Mahnung. Möglichst eng verbindet Petrus diese indirecte Mahnung mit seiner Aussage über die herrliche Zukunft durch das Relativum ἐν ᾧ, dessen Beziehung meines Bedünkens dadurch außer Zweifel gestellt wird, daß wir kein Recht haben, das Präsens ἀγαλλιᾶσθε für das Futurum zu nehmen, und daß ἀγαλλ. wenigstens der Regel nach durch ἐν mit seinem Object verbunden wird. Darnach läßt sich das ᾧ wohl kaum auf den καιρος ἔσχατος beziehen [1]), weder als „in," noch als „über," sondern nur auf den Inhalt der ganzen vorhergegangenen Aussage [2]); und es ist ungeschickt, diese Art des Ueberganges eine ungeschickte zu nennen [3]).

Wir bekommen auf diese Weise den schönen Gegensatz der freudigen Getrostheit des Christen in Aussicht auf das Ende, dem er so sicher entgegengeführt wird, und der in solcher Freudigkeit als unbedeutend empfundenen Leiden — ὀλίγον = paullulum —; denn daß ἀγαλλιᾶσθε auf die Gegenwart geht, ergibt sich nicht nur aus der Verbindung desselben Wortes mit den mehreren Part. Präs., sondern fast noch deutlicher aus dem Umstand, daß es ja dem Apostel hauptsächlich darum zu thun sein muß und zu thun ist, den Lesern die gegenwärtige Verfassung des Geistes und Gemüthes mahnend anzurühmen, an der sie die Kraft zur Ueberwindung ihres gegenwärtigen Leidensstandes haben. Auch die Begünstigung, welche der futurischen Fassung des ἀγαλλιᾶσθε aus dem ἄρτι zu erwachsen scheint, wird uns nicht irre zu machen brauchen. Denn durch diese Partikel wird nicht das Leiden als ein gegenwärtiges der zukünftigen Freude entgegengesetzt, sondern es werden damit die Leiden als lediglich dieser augenblicklichen irdischen Gegenwart angehörige und insofern (wie diese selbst) verschwindende bezeichnet gegenüber einer Freude, welche zwar gegenwärtig schon besteht, aber sich an den wohlverbürgten (V. 5) herrlichen Ausgang dieser Gegenwart hält und aus dieser in jene herrliche Zukunft hinüber dauert. Die Freude soll eben sozusagen als die eigentliche Substanz, das Leid nur als Accidens des Gemüthslebens des Christen in der Gegenwart sich darstellen.

---

1) so Wiesinger, Huther. 2) Bengel, Steiger, de Wette u. A. 3) Jachmann.

In diesem Sinn verstehe ich dann auch das Part. Aor. λυπηθέντες, wofür man ein Präs. erwarten möchte. Der Aorist steht nämlich nicht blos, um den Leidensstand nach den einzelnen Vorkommnissen zu differenziren, sondern um das Leiden gegenüber der einheitlichen dauernden Freude auf den Begriff einer wechselnden Manchfaltigkeit von einzelnen, momentanen [1]) Widerfahrnissen herabzusetzen, welche kraft jener Freude immer nur als überwundene hinter dem Christen liegen können [2]). Es entspricht also genau jener ersteren Seite der Bedeutung dieses Aorists, daß von ποικίλοις πειρασμοῖς die Rede ist, von Prüfungsleiden, die ebenso in mancherlei Arten, wie zu wiederholten Malen über sie ergangen sind und ergehen.

Wie es nun schon der Gegensatz gegen ἀγαλλ. erfordert, λυπηθῆναι von dem inneren Affect des Schmerzempfindens zu verstehen [3]), welcher durch die äußeren schlimmen Widerfahrnisse verursacht wird, so ergibt sich auch von dieser Bedeutung aus, und wie mir scheint, nur von da aus, die Meinung des auffallenden εἰ δέον — denn ἐστίν ist zu streichen. Es von dem Willen Gottes zu verstehen, der das Leiden verhängt [4]), paßt nur dann, wenn εἰ zeitlich für „dann, wenn", oder causal für διότι oder ὅτι genommen wird. Die geschehenen concreten Thatsachen des λυπηθῆναι aber in Bezug auf den göttlichen Willen hypothetisch zu machen, ist jedenfalls unthunlich. 3, 17 hat es eine ganz andere Bewandtniß: dort ist von einer allgemeinen Wahrheit die Rede und nur von dem möglichen Fall einer concreten einzelnen Verwirklichung derselben, daher denn auch dort der Optativ bei εἰ steht. Dieselbe Schwierigkeit entsteht, wenn man δέον von der auf Seiten der Leser vorhandenen sittlichen Nothwendigkeit der Leiden zur Glaubensstärkung nimmt [5]). Man kann auch diese Nothwendigkeit bei geschehenen Thatsachen nicht mehr hypothetisch machen, denn was Gott einmal schickt, ist eben selbstverständlich dem Christen nothwendig [6]). Es scheint mir vielmehr das εἰ δέον lediglich auf den in λυπηθέντες

1) s. Bäumlein griech. Gramm. §. 507; bes. Anm. 3. 2) vgl. Steiger, Wiesinger. 3) vgl. Wiesinger, Huther. 4) so die Meisten. 5) so z. B. Gerhard z. d. St. S. 69. qu. 2. 6) Es ist ein deutlicher Beweis für die verkehrten Consequenzen dieser Fassung, wenn der treffliche Steiger in unseren Worten die sonderbare „Lehre" findet, „daß das Leiden dem Gläubigen nicht absolut nothwendig und heilsam sei". S. 90.

hervortretenden Begriff der subjectiven Traurigkeit [1]) bezogen zu sein. Ehe der Apostel die Leiden als ein λυπηθῆναι benennt, schiebt er, gleichsam als eine vorgängige Verwahrung, dies εἰ δέον ein, um von vornherein daran zu erinnern, daß eigentlich diese Thatsachen gar nicht nothwendig als solche Betrübniß wirkende Widerfahrnisse empfunden, also auch nicht als solche bezeichnet werden müssen. — Das Hauptgewicht des ganzen Participialsatzes fällt aber vorwärts auf den Absichtssatz

Vers 7. Es gilt hier zuvörderst, vorsichtig zu sein in der vorläufigen Bestimmung des scheinbar auf der Hand liegenden allgemeinen Sinnes: er ist viel weniger einfach, als er aussieht. Von vornherein wird es jedenfalls seine Richtigkeit haben, daß nicht, wie meist erklärt wird, die Kostbarkeit des geläuterten Glaubens mit der des geläuterten Goldes verglichen werde [2]); es dürfte in diesem Fall nicht δοκιμαζομένου, sondern müßte δεδοκιμασμένου heißen. Ferner wird nach der Stellung von εὑρεθῇ, sowohl in Ansehung des Vorhergehenden als des Folgenden, der ganze Ausdruck πολυτιμότερον — δοκιμαζομένου nicht als Prädikat von τὸ δοκίμιον mit εὑρεθῇ verbunden [3]), sondern, davon getrennt, als Apposition zu δοκίμιον gefaßt werden müssen [4]). Aber diese Apposition wird nicht ganz richtig verstanden, wenn man annimmt, sie sage aus, was το δοκίμιον τ. π. überhaupt und an sich ist [5]). Da würde, wie mir scheint, die Wiederholung des Artikels τό vor πολυτιμότερον unerläßlich sein; — vielmehr scheinen mir jene Worte eine Apposition zu enthalten, welche dem δοκίμιον nur proleptisch, mit Rücksicht auf das, was erst hernach in εὑρεθῇ als dem eigentlichen Prädicat von ihm gesagt wird, beigefügt ist, und also durch dies Prädicat erst ihre Begründung erhält [6]).

Nun können wir an die Erklärung des Einzelnen gehen, zuerst des δοκίμ. τ. π. ὑ. Von vornherein nun kann das nicht, gleich ἡ πίστις ὑμῶν δοκιμαζομένη, von der Bewährung als einem gegenwärtig noch andauernden Vorgang zu verstehen sein [7]);

---

1) vgl. de Wette. 2) vgl. Wiesinger. 3) so neuerlich wieder Huther. 4) Wiesinger. 5) derselbe. 6) Es ist das eine Verbindung, die geradeso gedacht ist, wie etwa der Satz: „Meine gute Natur, wirksamer als alle Mittel der Aerzte, hat mir rasch zur vollen Gesundheit verholfen". 7) so Wiesinger und dagegen Huther.

sondern es ist eine ähnliche Verbindung wie Röm. 1, 19 *το γνωστὸν τοῦ θεοῦ*, wörtlich: das Erkannte oder Bekannte Gottes, d. i. er selbst nach Seiten seines Erkanntseins [1]). Darnach werden unsere Worte zu erklären sein: euer Glaube nach Seiten seines Bewährtseins, sofern er bewährt ist. Nicht die Bewährtheit des Glaubens [2]); denn das Neutrum des Adjectivs steht überhaupt, und besonders wenn es einen Genitiv bei sich hat, nicht so schlechthin für ein selbstständiges Nomen von abstracter Bedeutung, sondern es meint nur die ganz bestimmte Thatsache, den concreten Sachverhalt, daß die genitivisch mit dem Adjectiv verbundene Sache oder Person so sei, wie das Adjectiv besagt [3]); hier also, wie wir oben sagten: das thatsächliche Bewährtsein des Glaubens, oder der Glaube selbst als thatsächlich bewährter [4]). Uebersetzt man „die Bewährtheit des Glaubens", so muß man consequenter Weise diese mit der Bewährtheit des Goldes verglichen werden lassen, was nicht nur an sich ein unvollziehbarer Gedanke ist, sondern auch mit den klaren Textworten *πολυτιμότερον χρυσίου* in offenbarem Widerspruch steht. Bei unserer Fassung dagegen kommt nicht nur dies *χρυσίου* zu seinem Recht, sondern es wird uns auch das Part. Präs. *δοκιμαζομένου* nicht irren. Denn es besteht für uns auch die andere irreführende Voraussetzung nicht mehr, daß der bewährte Glaube mit dem bewährten oder zu bewährenden Gold verglichen werde [5]), sondern der Glaube selbst wird nur auf Grund der vorausgesetzten Thatsache, daß er bewährt ist, mit Gold überhaupt verglichen und höher gestellt. Dies letztere aber wieder nicht in dem Sinn, daß der Glaube überhaupt mehr werth sei als Gold, was eine unbrauchbare Trivialität wäre; sondern der Glaube hat in seiner Art, auf seiner Stufe etwas, was das Gold in seiner Art, auf seiner Stufe nicht hat, so daß also, ganz abgesehen von der als selbstverständlich vorausgesetzten Werthverschiedenheit ihres gesammten Seins und Wesens, auch bei einem verhältnißmäßig angestellten Vergleich ein Vorzug auf Seiten des Glaubens herauskommt. Worin dies Plus an Werth bestehe, sagt dann das dem *πολυτιμότερον* absichtlich gleich gegenübergestellte *ἀπολλυμένου*, während hernach erst das angefügt wird, worin Glaube und Gold sich entsprechen, und auf Grund dessen also die relative Vergleichung über-

1) vgl. Hofmann a. a. O. S. 67. 2) Huther. 3) vgl. meinen Römerbrief S. 93. 4) vgl. Steiger u. Jak. 1, 3. 5) so z. B. de Wette.

haupt möglich ist, nämlich *διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου*. Es sind also zwei Vergleichspunkte, das *δοκιμάζεσθαι* und das *ἀπόλλυσθαι*, auf Seiten des Goldes gegenüber dem Glauben angegeben; in dem einen sind beide gleich, im andern weichen sie von einander ab. Beidemale aber sind Part. Präs. gebraucht, weil es darauf ankommt, zu sagen, was es überhaupt und ganz allgemein mit Gold für eine Bewandtniß hat [1]), und eben dies ist der Grund, weßhalb *χρυσίου* selbst ohne Artikel steht, während die adjectivische Näherbestimmung denselben hat [2]). Aber wieder nicht zwei Eigenschaften des Goldes werden genannt, die Vergänglichkeit und die Läuterungsfähigkeit [3]), sondern zwei gemeingiltige Thatsachen, oder besser ein doppelter Sachverhalt: das Gold vergeht [4]), es ist in seinem Dasein eigentlich in dem Vorgang eines fortwährenden *ἀπόλλυσθαι* begriffen, wird aber allerdings durchs Feuer geläutert, erfährt und verträgt es insgemein, durch Feuer geläutert zu werden. Das zweite Particip steht mithin zum ersten im Verhältniß eines Concessivsatzes. Dagegen der Glaube, wenn und sofern er das Läuterungsfeuer bestanden hat und bewährt ist, zeigt sich als etwas seiner Natur nach Unvergängliches, nicht der Nichtigkeit Anheimfallendes, erweist sich mithin als werthvoller denn Gold.

Auch dies letzte Moment wird aber nicht in Form der Beschreibung einer Eigenschaft, sondern als Aussage einer Thatsache gegeben. Der Glaube erweist sich so dadurch, daß er erfunden wird, daß er dasteht als ein zu Lob, Ehre und Herrlichkeit dienender bei der Offenbarung J. Chr. Die Offenbarung Christi in Herrlichkeit ist Abschluß und Aufhebung dieses ganzen der sündigen Nichtigkeit unterworfenen Weltlaufes und alles dessen, was darin befaßt ist, auch des Goldes. Wenn nun bei dieser Offenbarung der Glaube das allgemeine *ἀπόλλυσθαι* nicht nur nicht theilt, sondern sogar zu Lob, Ehre und Herrlichkeit diensam sich erweist, so zeigt sich darin, wie viel höhern Werth er hat als Gold, womit sich Niemand bei der Wiederkunft des Herrn schmücken kann, weil es gerade dann der Nichtigkeit verfällt. Denn es ist nur eine Folge der irrigen Auffassung von *τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως*, wenn hier, überdies gegen die sprachliche Möglichkeit, erklärt wird: die Erprobung soll sich als

1) vgl. Winer S. 126. 2) vgl. Jachmann. 3) so die Meisten.
4) vgl. 1 Kor. 7, 31.

eine solche erweisen, welche gedient hat zu Lob [1]) ꝛc. — Die drei Substantiva, gehäuft, um diese Zukunft dem Leiden gegenüber recht überschwänglich herrlich erscheinen zu lassen, bilden eine Klimax: ἔπαινος ist die richterliche Anerkennung, die richterlich beifällige Zustimmung zum Sein und Thun des Subjects [2]); τιμή ist dann die daraus hervorgehende sittliche Werthhaltung der Person, und δόξα die Herrlichkeitsgestalt, welche der ganzen Person als entsprechende äußere Erscheinung jenes ihres inneren sittlichen Wesens zu Theil wird. Dazu also, daß ihr Glaube also geläutert und erprobt und dadurch fähig werde, ihnen einst schließlich solche Früchte zu tragen, dazu sollen die gegenwärtigen Leiden dienen; und weil es darauf mit denselben abgesehen ist, so kann ihnen als Grundstimmung des Christen die Freude beständig zur Seite gehen. — So tröstet und beruhigt der Apostel die Leser über ihre Leiden durch Hinweisung auf das Hoffnungsziel, zu dessen Erreichung sie helfen müssen; und eben weil er das von vornherein beabsichtigt, und um dieser trostreichen Verweisung den Boden zu bereiten und desto besseren Eingang zu verschaffen, beginnt er gleich von vornherein mit einer lobpreisenden Darlegung solcher freudenreichen Hoffnung, läßt sie auf diese Weise als das in allen Zeiten und Lagen unwandelbar und absolut gewisse, bleibende Gut des Christen erscheinen und nimmt so mit ächt apostolischer Taktik seine Leser für das, was er Vers 6 und 7 sagen will und wird, im Voraus gefangen [3]).

Von Vers 8 an wendet sich nun der Apostel, wie bereits bemerkt, zur Heilsgegenwart der Leser, um zu zeigen, wie auch in ihr selbst schon eine Mahnung zur fröhlichen Hoffnung auf die Zukunft, ja eine Erleichterung derselben, ein Drang zum Hoffen liegt.

Vers 8 u. 9: „Welchen ihr, obwohl ihr ihn nicht kennet [4]), lieb habt; den ihr, obschon ihr ihn jetzt nicht seht, mit einem Glauben umfaßt, kraft dessen ihr in unaussprechlicher und verklärter Freude fröhlich seid, indem ihr heimbringt das Ziel eures Glaubens, der Seelen Seligkeit."

Auf Christi verklärte Person war im Vorhergehenden das Ganze der künftigen Herrlichkeit und folglich auch die Hoffnung derselben durchweg zurückgeführt — diesen Grundgedanken nun setzt

1) Wiesinger. 2) Steiger; vgl. 2, 14 u. Röm. 13, 3. 3) gegen Weiß S. 27. 4) εἰδότες, nicht mit T. ἰδόντες, wird zu lesen sein.

Petrus in der neuen Wendung Vers 8 einfach fort, indem er seinen Lesern zum Bewußtsein bringt, daß ja ihre Heilsgegenwart gerade im persönlichsten Besitz dieses Christus besteht, und darum ebenso den sehnenden Drang zum Hoffen wie die sichere Verbürgung seiner seligen Erfüllung schon in sich trägt. Und wiederum, gleich als könnte er diese in Christi Person liegende Verbindung der Gegenwart und Zukunft gar nicht unmittelbar und innig genug darstellen, wiederum wie schon Vers 6 knüpft der Apostel die neue Darlegung durchs Relativum an die vorige, und zwar gerade an Christi Person an. So ist unsre Stelle zugleich die erste, in der uns die weiterhin noch öfter erkennbare Liebe entgegentritt, mit welcher der Apostel innig und brünstig an dem unauslöschlich ihm ins Herz gegrabenen Bilde seines Herrn und Meisters hängt, an der Person des Jesus, mit dem er drei selige Jahre in leiblich persönlicher Gemeinschaft wandeln durfte. —

Mag immerhin der in Christo beschlossenen herrlichen Zukunft gegenüber die Heilsgegenwart der Leser eine arme scheinen, da ihnen die äußerlich leibhaftige Gemeinschaft mit Christo abgeht: ist doch eine andere, mindestens ebenso intensive und wesenhafte, eine innerlich persönliche Gemeinschaft mit ihm vorhanden: Wenn sie ihn nicht kennen, keinen sinnlich vermittelten Eindruck von seiner leibhaftigen Person haben, so haben sie doch im Herzen einen Eindruck von ihm gewonnen, vermöge dessen in der innigsten Gemeinschaft der Liebe er ihnen und sie ihm zu eigen sind. Und ob sie ihn nicht [1]) sehen und sein Bild nicht festhalten können mit den Augen, so umfassen sie ihn doch um so gewisser mit den Armen des Glaubens; Glauben und Lieben — das ist die tiefinnerlichste Weise, wie Persönliches von Persönlichem angeeignet und besessen werden kann.

So haben sie jetzt schon den, in welchem die Fülle der künftigen Herrlichkeit beschlossen ist, und darum stehen sie trotz alles Leidens in einer immerwährenden Freude. Denn dies ἀγαλλιᾶσθε muß doch wohl ebenso gewiß wie ἀγαπᾶτε und πιστεύοντες von

1) Der Unterschied von οὐ und μή bei beiden Partic. ist der, daß zuerst das Nichtkennen Christi von Seiten der Leser als ein bestimmtes abgeschlossenes Factum bezeichnet werden soll, das seine Bedeutung in sich selbst hat, während das Nichtsehen auf die Vorstellung und das Bewußtsein, welches dem Glauben der Leser fortwährend zur Seite geht, bezogen sein will.

der Gegenwart gemeint sein, nicht von der schließlichen, noch zukünftigen Freude [1]). Denn mag auch das Präsens im Allgemeinen für das Futurum stehen können, jedenfalls kann in der Verbindung eines Particips mit einem Verb. fin. nicht das eine von der Gegenwart, das andere von der Zukunft, sondern nur beide gleichmäßig entweder von der Gegenwart oder von der Zukunft zu verstehen sein. Da nun jedenfalls gerade das unmittelbar mit ἀγαλλιᾶσθε verbundene Partic. πιστεύοντες unmöglich auf die schließliche Zukunft bezogen werden kann, so wird auch dies ἀγαλλ. lediglich von der gegenwärtigen Christenfreude gemeint sein; und es findet dann zwischen dem zu beiden Part. zu beziehenden ἄρτι und dem ἀγαλλιᾶσθε wesentlich dasselbe Verhältniß statt, welches wir in Vers 6 zwischen diesen beiden Wörtern statuirt haben. Schief wird dieser Gedanke der gegenwärtigen Freude [2]) nur dann, wenn man den Ton auf die beiden negativen, conceſſiv gemeinten Participia legt [3]), während er offenbar auf den ihnen gegenübergestellten positiven Aussagen ἀγαπᾶτε und πιστεύοντες, als dem doppelten Grund des ἀγαλλιᾶσθαι, ruht, wie wir das schon daraus abnehmen können, daß im zweiten Glied offenbar nur durch die überwiegende Bedeutung des πιστεύοντες die zeugmatische Voranstellung des εἰς vor das eben dadurch zurücktretende μὴ ὁρῶντες veranlaßt ist.

Auch die beiden adjectivischen Näherbestimmungen der Freude charakterisiren sie nicht als eine zukünftige. Vor allem nicht die erstere, ἀνεκλαλήτῳ. Denn durch dies Adj. verb. wird die Freude, von der die Rede ist, nicht etwa beschrieben als eine solche, welche nur, wie überhaupt, so auch jetzt von Petrus sich schwerlich durch ein menschliches Wort treffend wird bezeichnen lassen [4]). Freilich würde das gut zur Erklärung von der einstigen Freude stimmen, allein es verträgt sich nicht mit der Bedeutung von ἐκλαλεῖν, in der es auch an der einzigen sonstigen neutestamentlichen Stelle Apgsch. 23, 22, vorkommt; und überdies wäre es widersinnig, eine solche adjectivische Bezeichnung der Freude, die nach ἀνεκλάλητος unmöglich sein soll, nun doch mit καί gerade an dasselbe anzuschließen (δεδοξασμένῃ). Vielmehr ist die Freude durch ἀνεκλάλητος als eine solche bezeichnet, welche der, der sie innerlich hat, nicht im Stande

1) vgl. Gerhard, de Wette, Winer S. 306; Weiß S. 77. 2) Wieſinger. 3) so eben Wieſinger selbst. 4) so z. B. Gerhard.

ist, nach außen in Worten und Tönen kund zu geben, da die Organe seiner Leiblichkeit zu solcher Verlautbarung nicht fähig sind [1]; d. h. als eine Freude, welche eine wesentlich innerliche bleiben muß. Wie soll man nun aber dabei an die Freude denken, welche einst kraft einer verklärten, ganz zum Bethätigungsmittel des Geistes gewordenen Leiblichkeit in herrlichen Lobliedern von den Lippen der Seligen strömen wird, bei denen doch wohl von einer „armen Sprache des Menschen" keine Rede mehr sein kann?

Die zweite Benennung der Freude aber als δεδοξασμένη beruht nur auf demselben Gedanken, vermöge dessen es heißt τὸ τῆς δόξης πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται [2], und vermöge dessen Paulus sagt οὓς ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασεν [3]. Die Freude des Christen ist jetzt schon eine verklärte, weil auch die zukünftige Verklärung seiner ganzen Person nicht schlechthin zukünftig, sondern in dem verklärten Leben Christi, das der Christ als seinen Lebensgrund in sich trägt, ihm bereits innerlich gegenwärtig und zu eigen ist [4]. Der Geist, den wir haben, der ist uns ja eben als Pfand, als Angeld der herrlichen κληρονομία zu eigen gegeben, und die χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ [5] ist also wesentlich eine χαρὰ δεδοξασμένη. So stimmt es trefflich zusammen, daß die Freude eine innerliche und doch verklärte genannt wird, es fehlt ihr nur dasselbe, was auch unserm neuen Leben selbst noch abgeht, nämlich die Ausgestaltung dessen zu sinnenfälliger leibhaftiger Wahrnehmbarkeit, was innerlich bereits vorhanden ist.

---

1) Die beiden angegebenen Fassungen von ἀνεκλ. scheinen bei Wiesinger und Huther vermengt, indem W. von einer „Empfindung, die zu voll und tief ist für die arme Sprache des Menschen", redet, und H. unter ἀνεκλ. entweder „was sich nicht in Worte fassen", oder „was sich nicht in Worten erschöpfen läßt", versteht — welche letztere Unterscheidung selbst ziemlich unklar ist. Im Wesentlichen richtig unterscheidet dagegen Steiger das ἄῤῥητος 2 Kor. 12, 4 von unserem ἀνεκλ. Dort ist von Worten die Rede, die Menschen überhaupt gar nicht aussprechen, nicht nachsprechen können. Im Allgemeinen geradeso wie unsere χαρὰ ἀνεκλάλητος sind Röm. 8, 26 die στεναγμοὶ ἀλάλητοι gemeint, es sind Seufzer, welche, weil vom Geist Gottes ausgestoßen, zu reichen Inhalts sind, als daß das arme Wort menschlicher Rede denselben in sich befassen könnte. 2) 4, 14. 3) Röm. 8, 30. 4) gegen Wiesinger S. 73; vgl. Eph. 1, 14; 2 Kor. 1, 22; 5, 5; 3, 18 (μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), und Steinmeyer a. a. O. S. 38. 5) Röm. 14, 17.

Noch weit weniger als durch diese beiden adjectivischen Bezeichnungen der Freude wird dieselbe durch die nachträgliche Näherbestimmung in

Vers 9 als zukünftige gekennzeichnet. Denn wäre das vorhergehende ἀγαλλ. futurisch zu nehmen, so könnte nicht stehen κομιζόμενοι, sondern nur κομισάμενοι, indem ja dann mit δεδοξασμένη die bereits geschehene schließliche Verklärung ausgesagt sein müßte, mit welcher nicht die erst noch im Vollzug begriffene Erlangung des Heilsziels parallelisirt werden könnte. Es müßte bei jener futurischen Erkärung entweder δεδοξασμένῃ und κομισάμενοι, oder δοξαζομένῃ und κομιζόμενοι heißen. Κομιζόμενοι geht vielmehr wieder auf die Gegenwart, so daß der ganze Participialsatz dazu dient, zu zeigen, inwiefern mit dem des Schauens entbehrenden Glauben doch eine solche verklärte Freude für die Christen bereits gegeben ist. Insofern und solang als der Christ im Glauben steht, ist er darin begriffen und auf dem Weg dazu, das Endziel eben dieses seines Glaubens gleichwie einen Aernteertrag einzuheimsen. Er hat in Christo, den er glaubend und liebend in sich trägt, das Heil, die Entnommenheit aus dem natürlichen, der Sünde und dem Tod unterworfenen Leben; aber er hat es als ein Eigenthum, in dessen vollen Besitz er erst noch durch Verklärung seiner Leiblichkeit endgiltig eintreten muß — sein Christenleben ist der fortwährende Vollzug dieser Besitzergreifung [1]).

Scheinbar auffallend ist es aber, daß Petrus das Heil als eine σωτηρία ψυχῶν benennt. Es ist da jedenfalls ungenügend und insofern unrichtig, die Errettung als eine geistliche im Gegensatz zu einer leiblichen bezeichnet zu finden [2]). Freilich ist die σωτηρία keine blos leibliche, allein leiblich muß sie sein, so gewiß sie ein wirkliches Heil sein wird. Ferner aber ist weder überhaupt irgendwo in der Schrift, noch auch — wieder auf Grund eigenthümlicher Lehranschauungen — bei Petrus ψυχή „die Seite des menschlichen Wesens, wornach er des religiösen Lebens fähig ist" [3]). Aus 3, 20, wo die aus der Fluth geretteten Personen der Noachiten, also wohl gerade mit besonderer Rücksicht auf ihre Leiblichkeit, als ὀκτὼ ψυχαί benannt sind, sehen wir, daß ψυχή bei Petrus, gleich dem hebräischen נֶפֶשׁ, entweder den Menschen selbst als In-

1) vgl. 2 Kor. 4, 16. 2) so z. B. Bengel, Steiger. 3) Weiß S. 251.

dividualwesen bezeichnet, oder auch das, was den Menschen dazu macht, nämlich den Lebensgeist, welcher durch die Zusammengehörigkeit mit einer gewissen Leiblichkeit so oder so individuell geartet, und darum auch für die vom Ich ausgehende Selbstbethätigung individuell bestimmt, in individueller Weise bethätigungsfähig ist [1]). Dieses Individuumsleben bleibt, auch wenn der Leib im Tod wegfällt, daher denn auch die Todten als ψυχαί fortexistiren. Beim Christen aber ist vermöge der Wiedergeburt das individuelle Leben kein anderes als das neue heilige Personleben, der ἔσω ἄνθρωπος, welcher zwar im Leibe, aber doch selbstständig innerhalb, ja man kann sagen trotz desselben besteht; und eben dies eigentliche individuelle Leben des Christen ist Subject des schließlichen Heils, da ja „das irdische Haus dieser Hütte zerbrochen wird" [2]). Die σωτηρία besteht eben darin, daß die ψυχή ein neues verklärtes Leibesleben bekommt; denn dabei ist ja selbstverständlich vorausgesetzt, daß auch die ψυχή selbst diejenige Einwirkung erfahren habe, welche erforderlich ist, um sie zu befähigen, daß sie das Leben einer solchen verklärten Leiblichkeit werde, nämlich eben die vollständige Erledigung von der alten sündigen und todverfallenen Leiblichkeit und damit auch von alle dem, was sie selbst, infolge ihres Gebundenseins an diese Leiblichkeit, in ihrem Sein wie in ihrer Selbstbethätigung Mangelhaftes an sich hatte [3]) — mag nun diese Erledigung durch den Tod des Leibes, oder auf eine uns jetzt verborgene Weise bei jener „Verwandlung" [4]) geschehen. — Wir haben somit hier ganz dieselbe Anschauung, welche die des Apostels Paulus ist, wenn er in Bezug auf die einstige Verklärung von einem ἐκδύσασθαι, ἐνδύσασθαι, ἐπενδύσασθαι und γυμνὸς εὑρεθῆναι redet [5]), dessen Subject die ἡμεῖς sind, d. h. die dem Körper gegenüber als individuelle Einzelleben Bezeichneten. Dies aber ist nur wieder ganz dieselbe Anschauung der einstigen Vollendung, welche wir schon in Vers 4, 5 und 8 gefunden und des Weiteren besprochen haben.

Vers 10—12. „Eine Seligkeit, über welche angelegentlich gesucht und geforscht haben Propheten, sie, die von der euch widerfahrenen Gnade geweissagt haben, indem sie forschten, für welche

---

1) vgl. 1, 22; 2, 11. 25. 2) 2 Kor. 5, 1. 3) vgl. Röm. 7, 18 ff. Kol. 3. 5. 4) 1 Kor. 15, 51. 5) 2 Kor. 5, 2—4.

oder welcherlei Zeit der in ihnen waltende Geist des Christ zuvorbezeugend kund thäte die Leiden, die über den Heilsmittler kommen sollten, und die Herrlichkeit darnach; welchen geoffenbart wurde, daß sie nicht sich selbst, sondern vielmehr euch durch ihren Verkündigungsdienst eben das vermittelten, was euch nun verkündigt worden ist durch die, welche euch das Evangelium gebracht haben in dem vom Himmel gesandten heiligen Geist, — darein auch die Engel zu schauen verlangen."

Wie Petrus in diesem Zusammenhang, in welchen der relativischen Anknüpfung zufolge diese Verse um so enger hineingehören, dazu gekommen sein sollte, die Einheit des Evangeliums mit dem A. B. in der Erfüllung der Prophetie nachzuweisen [1]), oder die Herrlichkeit des Heils darin aufzuzeigen, daß dasselbe Gegenstand prophetischen Forschens war [2]), läßt sich nicht wohl absehen [3]). Vielmehr wird, wie mir scheint, die Lage der Christen mit der der Propheten verglichen als eine zwar analoge, aber ungleich günstigere [4]), indem die als Repräsentanten aller alttestamentlichen Glaubenshoffnung geltenden Propheten an ein bloßes Wort, und noch dazu ein in ferne, unbestimmte Zeit weisendes Wort sich halten mußten, während die Christen an ihrem bereits vorhandenen Heilsbesitz die thatsächliche, sozusagen handgreifliche Verbürgung der seligen Zukunft, ja gewissermaßen diese selbst schon haben, so daß ihr Hoffen eine verhältnißmäßig leichte Sache ist. In der That die zarteste und die wirksamste Weise, um die Leser über die allerdings in ihren Leiden liegende Erschwerung des Hoffnungsmuthes fast unvermerkt hinwegzuheben! Der relativischen Anknüpfung zufolge wird nun jedenfalls die in Vers 10 besprochene σωτηρία ganz dieselbe sein mit der Vers 9 erwähnten, d. h. es wird das Heil als Endergebniß des Glaubens, als Heil der Vollendung gemeint sein. Das ist dann etwas Anderes, als wenn man in Vers 10 nur von einem zukünftigen Heil die Rede sein läßt; denn wir sahen ja schon, besonders aus dem κομιζόμενοι, wiefern das Heil als vollendetes jetzt schon vorhanden ist [5]). Nicht aber dies Heil, sofern es die Christen der Ge-

---

1) so Gerhard. 2) so Calvin und die Neueren meist. 3) vgl. Weiß S. 34 Anm. 4) vgl. insoweit Weiß S. 33; ähnlich auch Wiesinger S. 86; Steinmeyer S. 39. 5) vgl. Huther, aber auch Wiesinger, gegen den H. unnöthig polemisirt.

genwart haben, und folglich als ein damals noch nicht vorhandenes, war selbst das unmittelbare Ziel des Forschens der Propheten, etwa zu dem Ende, um es erst forschend zu finden; sondern περὶ τ. σωτ. forschten sie: die σωτηρία, so wie sie auch für sie bereits vorhanden war, die war das vorliegende Object, auf welches ihr angelegentliches Suchen und Forschen sich bezog [1]). Denn als ein solches ist dies Suchen sowohl durch die Zusammenstellung zweier Synonyma, als auch durch das beiden vorgesetzte ἐξ bezeichnet.

Wie nun aber ein Forschen über das Heil in dem vorhin besprochenen Sinn den Propheten möglich war, das liegt im Allgemeinen schon darin, daß die, von denen es ausgesagt wird, ihrem Berufsstand nach als προφῆται benannt werden — eine Betonung des Gattungsmäßigen, welche durch das Fehlen des Artikels begründet ist —; es wird aber noch besonders hervorgehoben durch die angefügte Näherbestimmung, welche nur jenen substantivischen Gattungsbegriff in den entsprechenden verbalen umsetzt, um ihm sein Object hinzufügen zu können, auf welchem mithin, wie wir gleich sehen werden, das Hauptgewicht liegen muß. Vorher wollen wir nur noch die grammatische Thatsache in Erinnerung bringen, daß diese Näherbestimmung nicht etwa, weil sie den Artikel an der Spitze hat, eine bestimmte Klasse oder Anzahl aus der vorher mit προφῆται genannten Gesammtheit der Propheten ausscheidet, sondern daß damit nur das allen Propheten gemeinsame Charakteristikum angegeben wird, daß sie geweissagt haben von der den Christen widerfahrenen Gnade. Daraus erklärt sich nun, wie sie bezüglich der neutestamentlichen σωτηρία, so wie sie ihnen bereits vorlag, Untersuchungen und Forschungen anstellen konnten: in dem göttlich ihnen vermittelten Worte der Weissagung hatten sie jenes Heil, und eben diese ihre Weissagungen selbst sind ihnen Gegenstand eifrigen Suchens und Forschens gewesen. Wir sehen dabei schon aus dem Ausdruck zweierlei: einmal daß hier mit den beiden Aoristen nicht diejenige Thätigkeit gemeint sein kann, deren Ergebniß wir an den Schriften der Propheten haben [2]). Diese ist vielmehr in προφητεύσαντες genannt, in der gottgegebenen Weissagung, deren bloße Verzeichnung die prophetischen Bücher sind; prophetische „Forschungen"

1) vgl. Steiger. 2) Steinmeyer; richtig dagegen schon Calvin.

enthalten sie nicht. Das Forschen ist vielmehr ein Thun, welches die Propheten nicht in Erfüllung ihres göttlichen Berufs, sondern auf Grund ihres persönlichen Glaubenslebens und zur Befriedigung eines subjectiven Bedürfnisses ausübten, und worin sie nur dasselbe thaten wie jeder glaubenseifrige Israelite [1]). Zum andern aber ist eben dies wichtig, wie scharf hier die Weissagungsreden von jedem subjectiven eigenen Geisteserzeugniß der Propheten unterschieden und als ein ihnen selbst Gegenständliches, von außen her Gegebenes dargestellt sind. —

Soll nun der participiale Zusatz eine Erläuterung des vorhergehenden Hauptsatzes sein, so kann ἡ εἰς ὑμᾶς χάρις nur dasselbe sein, was zuerst als σωτηρία bezeichnet war [2]). Aber nicht vom Standpunkt der Prophetie aus ist das gedacht, also nicht „die euch bestimmte Gnade" [3]), sondern vom Standpunkt des schreibenden Apostels aus: „die euch bereits zu Theil gewordene Gnade". Denn das ist ja nun der Nerv des ganzen Gedankens, daß für die Propheten das Heil nur als ein in die Zukunft weisendes Wort vorhanden war, und zwar als ein so dunkles Wort, daß es erst noch des Forschens und Suchens bedurfte, während es die Leser als einen wirklichen Besitz bereits thatsächlich haben. — Das eigentliche Object des auf die σωτηρία bezüglichen Forschens gibt nun erst der Participialsatz

Vers 11 an, dessen ἐρευνῶντες jenes ἐξηρεύνησαν wieder aufnimmt und näher auseinanderlegt. Ein Dreifaches ist es, wodurch in diesem Vers die summarische Aussage des vorigen näher bestimmt wird. Erstlich hören wir, daß es die Kenntniß und Erkenntniß einer Zeit war, worum sichs bei jenem forschenden Suchen der Propheten handelte. Diese Zeit wird zuerst mit τίνα als eine chronologisch bestimmte, mit ποῖον als eine so und so geartete benannt; es findet demnach von jenem zu diesem eine climax descendens statt, und das ἤ ist dem Sinne nach soviel als „oder doch wenigstens".

Ist so das ἐκζητεῖν und ἐξερευνᾶν bestimmter charakterisirt, so wird nun auch das ihm zu Grunde liegende προφητεύειν genauer umschrieben, indem zuerst der bewirkende Grund desselben angegeben

---

1) vgl. Steiger S. 114. 2) vgl. Wiesinger. 3) so Steiger, Huther, de Wette.

wird. Es ist das der in den Propheten mit einer offenbarenden Thätigkeit gegenwärtige Geist Christi. Ich glaube nämlich nicht, daß δηλοῦν oder προμαρτύρεσθαι, wie man auch beide Worte im Zusammenhang der Stelle sonst verstehen mag, der Sache nach identisch mit προφητεύειν, von der durch die Propheten geübten weissagenden Verkündigung gemeint sei, welche demnach eigentlich als eine Verkündigung des Geistes erschiene, der sich dazu nur der Personen der Propheten als seiner Organe bediente [1]). Denn es würden in diesem Fall die Worte ἐν αὐτοῖς wohl nicht als Näherbestimmung zu πνεῦμα, sondern natürlicher zum Verbum gestellt sein: „auf welche Zeit hin der Geist Christi in ihnen oder durch sie kund that." Sodann aber wird δηλοῦν von einem Offenbaren durch Verkündigung nicht gebraucht. Vielmehr haben wir hier an diejenige Thätigkeit des Geistes zu denken, durch die er den Propheten die von ihnen zu verkündigenden Weissagungen mittheilte. Es dürfte wohl auch der Sache nach näher liegen, daß die Propheten über die von ihnen geweissagte Heilszukunft forschten, nicht erst nachdem sie dieselbe öffentlich verkündigt, sondern gleich nachdem sie sie vom Geist durch innere Offenbarung mitgetheilt erhalten hatten. Die Art und Weise nun dieser Offenbarung wird in keinem Fall durch ἐδήλου allein benannt sein können. Denn dann bliebe nur die Wahl, die folgenden Accusative τὰ εἰς Χριστόν κτλ. entweder zu ἐδήλου [2]), oder zu προμαρτυρόμενον [3]) zu ziehen, so daß das eine oder das andere der beiden Verba in einer nirgends im N. T. nachweisbaren [4]) Objectlosigkeit stehen würde. Kommt man indessen an das ἐδήλου heran, so wird man von vorneherein noch einen Zusatz erwarten; denn δηλοῦν heißt nur: etwas so aufzeigen, daß es offen zu Tage liegt. Da nun dies auf sehr verschiedene Weise geschehen kann, so wird, wo nicht das offenbarende Subject dies schon genügend erkennen läßt, eine Angabe der bestimmten Art und Weise der Offenbarung, wenn sie im Texte gefunden werden kann, jedenfalls ein günstiges Vorurtheil für sich haben. Es hat nun auch wirklich nicht die geringste Schwierigkeit, eine solche Näherbestimmung des ἐδήλου in προμαρτυρόμενον zu finden [5]). Dies muß man dann aber nicht wieder dahin modificiren, daß man die Accusative

1) so Huther, Wiesinger. 2) so z. B. Beza. 3) so z. B. Steiger, de Wette. 4) auch 1 Kor. 3, 13 nicht. 5) vgl. de Wette, Wiesinger, Huther.

zunächst nur mit προμαρτυρόμενον verbindet und dieses ganze Gefüge sodann an ἐδήλου anschließt, sondern zunächst gehört ἐδήλου προμαρτυρόμενον zusammen, und zu diesem einheitlichen Begriffe bildet dann τὰ εἰς Χριστὸν κτλ. des Object. Vorherbezeugung war die Form, in welcher der Geist den Propheten die Leiden u. s. w. offenbarte, d. h. eine Offenbarung in Form der Rede, des Wortes; nicht ein inneres Schauen, sondern die klare Form der Mittheilung, die von Person zu Person geht, das war die Weise, in welcher der Geist den Propheten die Heilszukunft kund machte. Und keine müßige Zuthat ist die Hervorhebung dieses Umstandes, sondern ein bedeutsames Moment für den Grundgedanken der ganzen Stelle. Denn je klarer und schärfer ihnen dies künftige Heil im Wort geoffenbart wurde, desto stärker mußte ja auch der sehnende Drang sich geltend machen, forschend und suchend der Zeiten gewiß zu werden, in welchen die Gemeinde Gottes durch den Eintritt dieses Heils endlich beglückt werden würde. Aber wir haben noch Subject und Object dieses doppelten Verbums ins Auge zu fassen, welche beide ihre Besonderheit und Bedeutsamkeit haben. Als πνεῦμα Χριστοῦ ist das Subject der mittheilenden Offenbarung an die Propheten benannt, so zwar, daß dieser Geist als ein in ihnen seiender näher bezeichnet wird. Für das Verständniß dieser Aussagen werden wir nun zunächst auf die Aussprüche hingewiesen, in denen der in den neutestamentlichen Gläubigen als ihres Lebens Grund waltende Geist der Geist Jesu Christi genannt wird [1]), aus dem zwiefachen Grunde, weil er der eigene Geist Christi und somit auch von ihm gegeben ist [2]). Da nun aber für diesen Geist Jesu Christi unterschiedslos auch der Geist Gottes gesetzt wird [3]), und einerseits Jesus Christus den Geist des Vaters sendet [4]), andererseits der Vater den Geist des Sohnes [5]), so ist der Geist in all diesen Fällen eben der Geist Gottes, wie er dadurch bestimmt ist, daß Gott der Menschgewordene als verklärter Menschensohn in der überweltlichen trinitarischen Gemeinschaft Gottes steht [6]). Nun kann aber hier nicht die Rede sein von diesem Geist der geschichtlich gewordenen menschlichen Person Jesu von Nazareth [7]), sondern nur von dem Geiste des Heilsmittlers, wie er im A. B. bereits vorhanden war, d. h. von dem

1) Phil. 1, 19; Röm. 8, 9. 2) vgl. Wiesinger. 3) Röm. 8, 9. 4) Joh. 15, 26 5) Gal. 4, 6. 6) vgl. Joh. 7, 39. 7) so Weiß S. 247 f.

alttestamentlichen רוּחַ יְהוָה [1]). Wie nämlich die alttestamentliche Heilsgeschichte in Abzielung auf die Fleischwerdung Christi sich entwickelt, so ist sie auch nur dadurch möglich und beruht darauf, daß Gott selbst in und mit ihrem Verlauf der Menschwerdende, der in die Geschichte eingehende ist; und dies ist ja die Bedeutung, die Gott sich selbst als dem zu Israel in persönliches Verhältniß tretenden durch seine Selbstbezeichnung als אֶהְיֶה beilegt [2]). Dort aber im A. B. ist Gott, der in ewiger Selbstgleichheit in sich selbst verharrende, und der, welcher Gott bei Gott ist, aber in die Selbstungleichheit menschlicher Seinsweise überzugehen beginnt, für die Erkenntniß Israels noch ungeschieden beisammen. Erst die neutestamentlichen Heilsthatsachen und das Selbstzeugniß Jesu Christi des Heilsmittlers haben in diesem Jesus den erkennen gelehrt, welcher als Menschgewordener derselbe ist mit dem, der im A. B. Gott bei Gott, also persönlich von Gott unterschieden war als der Menschwerdende. So kann also Petrus von seiner neutestamentlichen Erkenntniß aus den Geist, der in den Propheten war, ganz gleichbedeutend den Geist Gottes oder den Geist Christi (des Christ) nennen, wie der in den neutestamentlichen Gläubigen wohnende Geist Geist Gottes oder Geist Jesu Christi ist. Es ist eben dort der Geist Gottes, wie er dadurch bestimmt ist, daß Gott in persönlicher Unterschiedenheit von sich selbst der in die Menschheit und ihre Geschichte eingehende, Menschwerdende ist. Darnach versteht es sich von selbst, daß hier, wie im ganzen N. T. eine reale Präexistenz Christi vorausgesetzt wird. Nicht Jesus als solcher ist präexistent, aber die Person des Heilsmittlers (Χριστός), welche seit ihrer Menschwerdung Jesus heißt, die präexistirt: Christus war, ehe er Jesus ward [3]). Was Petrus mit diesem in πνεῦμα Χρ. angedeuteten Gedanken will, ist deutlich. Es ist auch das eine Aehnlichkeit zwischen der Lage der Propheten und der unsrigen: auch jene haben den Geist des Heilsmittlers in sich, wie wir; aber sie sind im Nachtheil gegen uns, weil sie nicht, wie wir, den Geist des geschichtlich erschienenen Heilsmittlers haben, wie er von ihm, dem zur Vollendung seines Heilswerks Verklärten ausgeht, d. h. nicht den Geist, mit dessen Dasein der volle Heilsbesitz gegeben ist, sondern nur den Geist des

1) vgl. Wiesinger S. 79. 2) Exod. 3, 14. 3) vgl. Joh. 12, 41; 1 Kor. 10, 4; Hofmann a. a. O. I, S. 167 ff.

dem Heilsvollzug entgegenwerdenden, annoch in Gott überweltlich verborgenen Heilsmittlers — ein Unterschied, der V. 12 bei der Besprechung der Worte πν. ἅγ. ἀποστ. ἀπ' οὐρ. sich noch schärfer herausstellen wird. Da erklärt es sich freilich, daß, wie wir früher sahen, diese Propheten das wirkliche Heil, die σωτηρία, nur als ein in die Zukunft weisendes Wort und als Object eines sehnsüchtigen und doch so wenig verläßlichen und befriedigenden Forschens und Suchens gegenwärtig hatten.

Andererseits erklärt sich nun aber auch die Bezeichnung des Objects dieser zuvorbezeugenden Kundmachung des Geistes als τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας. War es der Geist des Heilsmittlers, der ihnen zuvorbezeugend einwohnte, so mußten eben die Thatsachen, die zum Vollzug dieses seines Heilsmittlerberufes gehören, Inhalt dieser Offenbarung sein; und war es der Geist des werdenden Heilsmittlers, der sie ihnen bezeugte, so konnte es eben nur eine Zuvorbezeugung der einst in der Fülle der Zeit bevorstehenden geschichtlich thatsächlichen Verwirklichung seiner Heilsmittlerschaft sein. So kommt erst von hier aus die participiale Näherbestimmung des ἐδήλου προμαρτ. zu ihrer vollen Würdigung. Nach dem allen stellt sich nun der Gedanke von V. 10 an also: In der Weise forschten die Propheten bezüglich der σωτηρία, daß sie den objectiven Grund derselben, die persönlichen Widerfahrnisse und Zustände, welche den Heilsmittler in der Bethätigung seines Heilandsberufs überkommen sollten — denn so ist das εἰς hier zu nehmen — zum Gegenstand ihrer Forschungen machten, und zwar mit dem speciellen Absehen, auf welche Zeit hin, für welche Zeit der Geist diese Thatsachen vorausbezeugend offenbar machte. Daß in dem Plural δόξαι nichts Auffälliges liegt, ist klar; dem Plural παθήματα entsprechend wird nur auch die Verklärung des Heilsmittlers in der Manchfaltigkeit und Vollständigkeit der zu ihrer Verwirklichung erforderlichen einzelnen Widerfahrnisse und Beziehungen (Auferstehung, Himmelfahrt u. s. w.) aufgefaßt. Aber auch daraus, daß Petrus Leiden und Herrlichkeit des Heilsmittlers so zusammenfaßt, hätte man nicht eine petrinische Eigenthümlichkeit machen sollen [1]). Denn erstlich läßt sich eben die Gesammtheit der grundleglichen Heilsthatsachen nicht wohl anders auf ihren kürzesten Aus-

1) so Schmid bibl. Theol. II, S. 168.

druck bringen, und wird daher auch bei Paulus so zusammengefaßt[1]); und zweitens liegt es doch wohl auf der Hand, wie sehr dem Apostel die geschichtlichen Verhältnisse seiner Leser es nahe legten, und wie trefflich es zum Grundgedanken der ganzen Einleitung sich schickt, hervorzuheben, daß der Heilsmittler erst nach dem Leiden zur Herrlichkeit gelangen konnte; denn darnach muß ja auch das in jener seiner zwiefältigen persönlichen Geschichte hergestellte Heil den, der es besitzt, durch Leiden zur Herrlichkeit führen[2]).

Dagegen ist es allerdings dem Petrus eigenthümlich und tritt bei keinem der übrigen apostolischen Briefsteller so entschieden und durchgängig hervor, Christum als das rechte Gegenbild des Knechtes Gottes aufzufassen, der um das Heil herzustellen, in seiner berufsmäßigen Thätigkeit der Heilsverwirklichung infolge der Sünde seines Volkes mit demselben und durch dasselbe Leiden über sich muß ergehen lassen, darnach aber von Gott, der sich zu ihm und seinem Heilswerke bekennt, in den Stand der Herrlichkeit versetzt wird. Wie unsere Stelle unverkennbar an Jes. 53 erinnert, so auch 1, 19. 20; 2, 22 ff.; 3 18.

Aus unserem Verständniß des Bisherigen ergibt sich nun von selbst, daß in

Vers 12 das ἀπεκαλύφθη nicht von der göttlichen Offenbarung gemeint sein kann, welche den Propheten als befriedigende Antwort auf jenes ihr fragendes Suchen und Forschen zu Theil wurde[3]). Denn von einer ausdrücklichen Offenbarung des bestimmten Zeitpunktes der neutestamentlichen Erfüllung — wenn man einen solchen in dem folgenden ὑμῖν angegeben finden wollte — liefert die Geschichte der alttestamentlichen Weissagung kein Beispiel, auch nicht in den oft beigebrachten Stellen Dan. 9, 22 ff.; 12, 4. 9. 13. Sodann aber wäre doch eine Offenbarung, welche dem Propheten nur zu wissen gäbe, daß die Erfüllung des von ihm Geweissagten eben nicht in seine, des Propheten Zeit falle, weder überhaupt eine besondere ἀποκάλυψις, noch auch besonders eine das ἐρευνᾶν befriedigende zu nennen. Auf der andern Seite würde aber die Behauptung einer solchen den Forschenden genügenden Offenbarung über die Erfüllungszeit den Aussagen von Vers 10 und 11 geradezu

1) vgl. z. B. Röm. 4, 25; ferner Hebr. 2, 9. 10; Luk. 24, 26. 2) vgl. Wiesinger. 3) so hauptsächlich Steiger S. 135.

widersprechen, wornach dies Forschen eben ein fortgehendes, wesentliches Charakteristikum der Propheten war. Vielmehr enthält dieser Relativsatz eine Näherbestimmung zu προφῆται, welche den Grund angibt, weßhalb sie auf ein solches Forschen, wie es Vers 11 beschrieb, kommen konnten [1]). So schreitet die Gedankenbewegung richtig vorwärts: Vers 10 waren nur im Allgemeinen σωτηρία und χάρις als die einander deckenden Gegenstände des Forschens einerseits und der geoffenbarten Weissagung andererseits genannt; Vers 11 specialisirte sich das Object zu ἐρευνᾶν als bestimmter Zeitpunkt, und dem entsprechend das Object der Weissagung als die concreten einzelnen Heilsthatsachen; jetzt Vers 12 endlich tritt passend die Motivirung hinzu, wie die Propheten auf Grund des einen, der ihnen geoffenbarten Weissagung, zu dem andern, dem Forschen, kommen konnten. Das Relativum οἷς schließt also ein quippe in sich, und der Aorist ἀπεκ. hat plusquamperfectische Bedeutung: es war ihnen geoffenbart — nämlich nicht durch einen besonderen Act, sondern eben damit, daß ihnen überhaupt der Inhalt ihrer Weissagungen geoffenbart worden, war ihnen auch geoffenbart, was nun durch ὅτι eingeführt ist [2]). Der positive Gegensatz gegen das negative οὐχ ἑαυτοῖς wäre zunächst nur ἄλλοις oder ἑτέραις γενεαῖς, aber um dem Gedanken gleich seine beabsichtigte praktische Wendung zu geben, setzt der Apostel sofort das bestimmte ὑμῖν ein, welches allerdings nur von der erfüllungsgeschichtlichen Gegenwart aus als Inhalt der Offenbarung angegeben werden kann. Nicht daß sie allein es wären, sondern daß thatsächlich sie, die Leser, solche sind, daß auch gerade sie zu denen, zu der Gemeinde der Heilserfüllung gehören, für welche die Propheten weissagten — das will Petrus wie mit der ähnlichen Wendung Vers 4 und 10 seinen Lesern zu ihrer Vergewisserung nachdrücklich vorhalten.

Um nun aber den vortheilhaften Unterschied unserer Lage von der der Propheten recht scharf, doch aber zugleich so zu bezeichnen, daß auch diesen die gebührende Würdigung zu Theil wird, wählt Petrus zur Bezeichnung ihrer prophetischen Thätigkeit das auch sonst in ähnlichem, nur nicht so intensivem Sinn stehende διακονεῖν. Dies heißt nämlich nicht „verwalten", nämlich durch Verkündigung [3]); da wäre

1) vgl. überhaupt Wiesinger S. 82 f., auch Huther. 2) Wiesinger. 3) so de Wette, Huther früher.

die Aussage geradezu verkehrt, denn in diesem Sinn verwalteten die Propheten ja gerade das Heil für sich und ihre Zeitgenossen, und nicht für uns Christen; sondern διακονεῖν heißt: durch irgend welche Mühewaltung etwas zu Stande bringen [1]), so daß also die Erfüllung der Weissagungen in gewissem Sinn als Wirkung und Erfolg ihrer prophetischen Verkündigung gefaßt ist [2]). Diesen Erfolg brachte ihre Mühewaltung des Verkündigens nicht ihnen selbst, wohl aber euch zu Wege. Es ist nämlich zu beachten, daß nicht mit ἀλλά, sondern nur mit δέ das positive ὑμῖν der Verneinung gegenübergestellt, also nicht dies ἑαυτοῖς schlechthin aufgehoben und das ὑμῖν ausschließlich an seine Stelle gesetzt wird [3]); es tritt mit δέ nur zu dem Vorigen, welches bestehen bleibt, ein Neues, Verschiedenes hinzu [4]). Der Satz hat dann die Bedeutung einer einheitlichen Aussage, welche einer Verneinung unterliegt, aber durch eine daneben bestehende Position wieder aufrecht erhalten und richtig gestellt wird. Es wird den Propheten geoffenbart, daß sie eine thatsächliche Erfüllung durch ihre weissagende Verkündigung bewirkten, freilich nicht für sich selbst, aber doch für Andere, für uns. Eben weil sie das wußten, daß kraft ihrer Weissagungen, wenn auch nicht für ihre, doch überhaupt für irgend eine Zeit die Heilsverwirklichung zu Stande kommen werde, eben deßhalb fühlten sie sich zu jenem Erforschen des Zeitpunktes gedrängt. Bei unserer Fassung des διακονεῖν bedarf es dann auch keiner unbefugten Beschränkung der angeblich unbilligen Aussage. Denn was die Weissagung selbst für die Ermuthigung und zum Trost der Propheten und ihrer Zeit gewirkt habe, das bleibt gänzlich dahingestellt; nur von der durch die Weissagung zu beschaffenden thatsächlichen Heilserfüllung ist die Rede, und diese gilt eben nur von der neutestamentlichen Zeit der Leser, gar nicht von der der Propheten.

Aber nicht unmittelbar die Heilserfüllung selbst nennt Petrus als Object zu διακονεῖν, sondern wie er schon Vers 11 dieselbe dem bloßen σωτηρία Vers 10 gegenüber neu und schärfer umschrieben hat, so auch jetzt wieder gegenüber Vers 11. Denn das αὐτά weist nicht blos einfach auf die Vers 11 genannten παθήματα und δόξαι des

1) vgl. 2 Kor. 8, 19. 20; 3, 3. 2) vgl. Wiesinger, gegen Huther in der neuen Ausgabe. 3) vgl. Hartung, Partikellehre I, 171. 4) vgl. Winer S. 392.

Heilsmittlers zurück, und ist nicht in dieser Bestimmtheit für sich allein Object zu διηκόνουν, dem dann nur ein neuer Relativsatz angefügt würde; sondern dies αὐτά ist zunächst aufs engste mit dem Relativsatz zu verbinden und bildet nur mit diesem zusammen das Object zu διηκόνουν [1]); m. a. W. αὐτά ist hier nicht das bloße rückweisende Pronomen der 3. Person (sie brachten es zu Stande), sondern verschärft: „genau das, eben das, was" [2]); derselbe erfüllungsgeschichtliche Standpunkt und dasselbe praktische Interesse, welche den Apostel schon zur sofortigen Einsetzung des ὑμῖν bestimmten, lassen ihn auch hier gleich die Identität des von den Propheten Geweissagten und des nun als geschehen Verkündigten, und zwar gerade auch bei den Lesern Verkündigten, nachdrücklich hervorheben, um sie behufs der folgenden Ermahnung daran zu erinnern, wie gerade auch sie jenen Vorzug vor den Propheten und den auf sie angewiesenen Gläubigen des A. B. voraus haben.

In dreifacher Weise und mit großer Feinheit markirt unser Vers diesen Vorzug. Erstlich bildet ἀνηγγέλη kraft der schon oben angedeuteten prägnanten Bedeutung „Geschehenes verkündigen" [3]) einen steigernden Gegensatz gegen προμαρτυρόμενον. Ferner steht εὐαγγελισαμένων in einem ganz gleichartigen Gegensatz zu προφητεύσαντες. Was aber das Wichtigste ist: während dort πνεῦμα Χριστοῦ, so ist hier πνεῦμα ἅγιον ἀποσταλὲν ἀπ' οὐρανοῦ die persönliche Grundkraft der Verkündigung. Freilich ists, wie dort dem Inhalt nach dieselbe Verkündigung, so auch hier dem persönlichen Wesen nach derselbe Geist auf beiden Seiten, aber unter einer gänzlich anderen Bestimmtheit. Dort ists der Geist als der Geist des werdenden Heilsmittlers, mithin auch als der zum neuen heiligenden Grund menschlichen Personlebens selbst erst werdende, nur erst in einzelner Einwirkung auf einzelne Menschen in die Geschichte des Heils sich einsenkende. Hier dagegen ists der Geist, welcher durch die Sendung vom Himmel, von dem überweltlichen Ort des vollendeten verklärten Heilsmittlers herab, ein für allemal als innerweltlicher, als der in der irdischen Gemeinde fortwährend waltende Geist vorhanden ist [4]). Da ist nun nicht mehr blos einzelne Wirkung

1) so z. B. Steiger, de Wette. 2) s. Passow unter αὐτός I, 1) b); vgl. Wiesinger, Huther. 3) vgl. z. B. Mark. 5, 19; Apgsch. 14, 27. 4) vgl. Hofmann II, 2. S. 26 und Wiesinger S. 87.

auf, einzelnes Eingehen in die Verkündiger, zum Behuf der jedesmaligen Verkündigung [1]), sondern der Geist ist bleibend in ihnen; und zwar nicht blos als Kraft der Verkündigung, sondern als Grund ihres gesammten persönlichen Seins und Lebens [2]). Ja, er ist überhaupt nicht blos in ihnen und nicht nur in ihnen, sondern wenn die evangelische Verkündigung geschehen ist auf Grund und unter der bestimmenden Einwirkung des Thatbestandes, daß der Geist bleibend auf Erden gekommen ist, so müssen auch die Hörer diesen Thatbestand an sich zu erfahren bekommen haben, die gläubig gewordenen Leser müssen desselben theilhaftig worden sein [3]).

Aber noch einen steigernden Zusatz bekommt der ganze Gedanke durch den nachträglichen, nur lose durchs Relativum angeknüpften Zusatz εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι. Da sich nun dies ἅ auf αὐτά zurückbeziehen muß (obgleich es natürlich nicht so eng wie das erste ἅ mit αὐτά zusammengehört), so sehen wir zunächst, daß wir ganz Recht hatten, wenn wir oben αὐτά ohne weiters auf den gesammten manchfaltigen Thatbestand der Heilsverwirklichung bezogen [4]). Denn Leiden und Herrlichkeit des Heilsmittlers, worauf manche das αὐτά einschränken wollen, ist ja gerade den Blicken der Engel zugänglich gewesen und noch zugänglich [5]), während umgekehrt die Leser von beidem nichts gesehen haben. Es ist vielmehr das thatsächliche Heil, die Erlösung der Menschheit als eine fortwährend durch den Dienst der Prediger zu ihrem Selbstvollzug kommende, worein die Engel keine Einsicht haben, da es für sie nur den Gegensatz von Gut und Bös gibt ohne die sittliche Möglichkeit einer Bekehrung oder eines Abfalls von einem zum andern. Da sie nun doch solche Bekehrung unter den Menschen geschehen sehen, so verlangt sie, Art und Grund dieser durch die Evangeliumsverkündigung gewirkten sittlichen Umgestaltung zu erkennen, ohne daß sie jedoch anders als aus der an den Christen factisch sich darstellenden Wirkung dies zu erkennen bekommen [6]). Denn daß ihnen nur die höhere Erkenntniß des Schauens versagt sei, die wir auch nicht haben [7]), ist eine Annahme, die nicht nur den

---

1) vgl. de Wette z. V. 11 S. 35. 2) vgl. Wiesinger S. 87. 3) über die historische Bedeutsamkeit der Worte διὰ τῶν εὐαγγ. κτλ. s. d. Schlußbem. 4) vgl. Gerhard, Huther, auch Steiger. 5) vgl. außer den Erzählungen der Evang. 1 Tim. 3, 16. 6) vgl. Hofmann I, 360. 7) Gerhard, Steiger.

Apostel möglichst sonderbar ausdrücken läßt, was er weit einfacher sagen konnte, sondern die auch dem παρακύπτειν Gewalt anthut. Denn dies ist so wenig ein passendes Bild für tieferes Erkennen, daß es vielmehr sogar auch „flüchtig und oben hin beschauen" heißen kann. Eigenthümlich ist dem Worte nur, daß es ein Schauen ist, bei welchem man infolge seiner Stellung irgend eine körperliche Bewegung vornehmen muß [1]). Es wird also vollkommen berechtigt sein, in diesem Ausdruck die Andeutung zu finden, daß die Engel außerhalb des Zusammenhangs der Heilsökonomie stehen [2]) und nur durch eine Aenderung dieser ihrer wesentlichen Stellung, d. h. also überhaupt nicht zu einer Erkenntniß derselben kommen können.

So viel besser also sind sie, die Leser, daran, als die, welche nur der alttestamentlichen weissagenden Heilsoffenbarung genossen, und um so viel leichter muß es ihnen daher auch werden, der schließlichen Heilsvollendung mit fröhlicher Hoffnung trotz aller augenblicklichen Leiden entgegenzuharren, als es jenen war, auf die jetzt eingetretene Heilsverwirklichung zu warten. Es hat sich uns vollkommen bestätigt, daß nicht die Aussagen des A. T., weder ihr Wortlaut, noch ihr Inhalt es ist, worum es dem Apostel zu thun ist, sondern die Situation der Propheten und der auf sie Angewiesenen. Dies aber ist ein Gedanke, der in solcher ursprünglichen Tiefe und Lebendigkeit wohl nur aus der Seele eines Mannes kommen konnte, welcher in heißer Liebe zu Israel als zu seinem Volke in die Tiefen der alttestamentlichen Erlösungssehnsucht zu ihm hinabgestiegen ist, und mit der Kraft eines reichen und stark erregbaren Gemüthslebens ihm nach und mit ihm empfunden hat — kurz, wir erkennen den Petrus der Evangelien und der Apostelgeschichte. Andererseits aber behaupten, daß heidenchristliche Leser an diesen V. 10—12 gegebenen Auseinandersetzungen über das Verhältniß der Propheten zum messianischen Heile, wie es in Christo erschienen war, kein Interesse haben konnten [3]), heißt die Heidenchristen der apostolischen Zeit zu platten Rationalisten machen, für die es eine göttliche Heilsgeschichte in Israel und eine maßgebende

1) so auch Jak. 1, 25, wo an das Bild vom Spiegel und das beim Beschauen darin nothwendige Beugen und Wenden des Körpers zu denken ist. 2) vgl. Hebr. 2, 16 und Bengel, Hofmann a. a. O., Wiesinger, Huther. 3) Weiß S. 108 f.

einheitliche Zusammengehörigkeit der neutestamentlichen mit ihr, wie für einen Semler, nicht gab. Wie müssen dann erst die Auseinandersetzungen Pauli über das Verhältniß der auf dem Wanderzug begriffenen Israeliten zu Christo [1]), oder über das Verhältniß von Isaak und Ismael, Hagar und Sinai [2]) zum neutestamentlichen Heile, den Heidenchristen langweilig, bedeutungslos gewesen sein! Oder waren Korinther und Galater auch Judenchristen?

Der tröstende und mahnende Inhalt des Briefes.

I. Das Gesammtverhalten des hoffenden Christen nach innen, in seiner doppelten Beziehung zu Gott und zur Gemeinde.

1. Das Verhalten des hoffenden Christen in seiner Beziehung zu Gott. 1, 13—21.

Vers 13—16: „Darum so schürzet auf die Lenden eures Sinnes, seid nüchtern und hoffet völlig auf die in Jesu Christi Offenbarung euch entgegenkommende Gnade; als gehorsame Kinder, nicht euch haltend nach dem früheren in eurer Unwissenheit geführten Leben der Lüste; sondern entsprechend dem Heiligen, der euch berufen hat, seid auch selbst heilig in all eurem Wandel, dieweil geschrieben steht: „„Ihr sollt heilig sein, weil ich heilig bin.““

Haben wir den einleitenden Abschnitt V. 3—12 richtig verstanden, so kann nicht mehr zweifelhaft sein, daß das διό V. 13 auf diesen ganzen Abschnitt zurückschaut [3]); um so mehr, als die zunächst vorhergehenden Verse 10—12 gar nicht so unmittelbar von der herrlichen Heilszukunft sprechen [4]), sondern eigentlich nur von der verhältnißmäßigen Leichtigkeit, die es für Christen hat, auf jene vielmehr V. 3—9 beschriebene zukünftige Herrlichkeit zu hoffen. Dem Lobpreis für die Ermöglichung der Hoffnung, womit V. 3 die Einleitung begonnen, entspricht dies an die Spitze der Vermahnung gestellte ἐλπίσατε. Es ist übrigens nicht eine längere Vermahnung zum Hoffen, was mit diesem διὸ ἐλπίσατε eingeleitet wird, die Mah-

1) 1 Kor. 10, 1 ff. 2) Gal. 4, 21 ff. 3) vgl. Steiger, Huther, Weiß S. 35 Anm. 1. 4) dies gegen Wiesinger.

nung zum Hoffen selbst hat der Apostel schon ganz in die Aussagen der Einleitung über Heilsgegenwart und Zukunft hineingelegt. Freilich aber ists auch nicht eine vom Gesichtspunkt der Hoffnung ganz abspringende Vermahnung zu heiligem Verhalten überhaupt; sondern indem die Mahnung ἐλπίσατε nur mit ausführlichen, auf ein heiliges Verhalten abzielenden Näherbestimmungen ausgesprochen, und andererseits zu heiligem Verhalten eben nur in Form dieser an ἐλπ. angeschlossenen Näherbestimmungen ermahnt wird, so sind damit jene beiden einseitigen Fassungen der Paräneſe ausgeschlossen, und ihre Verbindung als das Richtige nahe gelegt, die wir aber, da das ἐλπίσατε selbst, als schon in der Einleitung unausgesprochen enthalten, kein neues Moment bildet, so herstellen, daß wir auf die Näherbestimmungen dieses Imperativs den Nachdruck legen. Ist der Gegenstand der Hoffnung ein so herrlicher und wohlverbürgter wie V. 3—12 ausgeführt war, so ist es wohl billig und natürlich, daß die Christen auch Ernst machen mit ihrer Hoffnung und ein Verhalten üben, welches derselben ihren Erfolg verbürgt; und andererseits ists dann auch dieses Ziel werth, daß dies Verhalten, welches die Hoffnung zur erfolgreichen macht, eine Arbeit und Anstrengung, das Kämpfen und Ringen der Heiligung sei. Wie sie hoffen sollen, darauf ist jetzt des Apostels Absehen gerichtet, nachdem die Einleitung es als selbstverständlich aufgezeigt hat, daß sie hoffen können und sollen.

Kurz und treffend faßt er dies Wie zusammen in dem einen Adverbium τελείως, welches Alles einschließt, was dazu gehört, das Hoffen gegenüber einer oberflächlichen, launenhaften oder begehrlichen bloßen Gemüthsbewegung zu einem wirklichen und rechten, seines Namens werthen Hoffen zu machen, mithin ebenso die zweifellose, treue Hingebung, als den heiligen Wandel der Selbstbewahrung für dies Ziel [1]). Vorher aber hält der Apostel den Lesern in zwei participialen Näherbestimmungen eine zweifache Bedingung vor, unter der allein solche Völligkeit des Hoffens möglich ist. Die erste, ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, besagt, wie man sich zum Hoffen anschicken soll, nennt also eine Vorbedingung das ἐλπίσατε und steht demnach im Part. Aor. Es ist ein schönes, plastisches Bild, wie denn überhaupt Petrus gegenüber der paulinischen Dialektik eine sinnliche, anschauliche Sprechweise liebt. Indessen

1) vgl. Wiesinger; gegen Weiß S. 94.

scheint mir doch das Bild etwas zu sinnlich, wenn man τῆς διανοίας als Gen. possess. nimmt, so daß die διάνοια selbst als ein persönliches Wesen, dessen Lenden aufgeschürzt werden, erscheint [1]). Ist das schon an sich kein passender Gedanke, so entsteht hier noch dazu zwischen den Personen der angeredeten Leser und ihrer eigenen wieder als Person vorzustellenden διάνοια eine Verwirrung, die durch das mediale, auf die Person der Leser sich zurück beziehende ἀναζωσάμενοι nur noch schlimmer wird. Wir sind aber auch nicht zu dieser harten Erklärung genöthigt, vielmehr sind an allen Stellen, wo dies dem N. T. geläufige Bild vorkommt, die Lenden unmittelbar von der eigenen Person der Christen bildlicher Weise gebraucht [2]); wir werden demnach τῆς διανοίας ὑμῶν als epexegetischen Genitiv zu ὀσφύας fassen und dann ὑμῶν zu diesem ganzen Ausdruck construiren [3]). Διάνοια nämlich bezeichnet das einheitlich beisammenliegende Denken und Wollen, welches mit νοῦς als Potenz, als Vermögen benannt ist, als ein sich bethätigendes; und zwar entweder eine einzelne Bethätigung dieses Vermögens, woher dann der Plur. διάνοιαι, oder die gesammte Bethätigung desselben, welche, weil in allen einzelnen Fällen stetig und consequent auf ein und dasselbe gerichtet, als die einheitliche persönliche Bethätigung des Denkens und Wollens schlechthin erscheinen und angesehen werden kann, also „Gesinnung, Sinnesrichtung, Sinn" als etwas Habituelles [4]). So ist das Wort überall gemeint, wenn es im Singular mit dem Artikel steht, wie hier [5]). Wie nun in den Lenden die Kraft des Mannes sitzt, besonders die zu einer vorwärts oder aufwärts strebenden Bewegung erforderliche, so ist die persönliche Sinnesrichtung der eigentliche Halt für alles persönlich sittliche Handeln des Menschen, besonders für ein Verhalten, bei dem es wie beim Hoffen gilt, fortwährend auf ein Ziel mit unwandelbarer Beharrlichkeit hinzuschauen und mit unermüdlicher Anstrengung hinzuringen. Und wie der Mann bei jeder vorwärts strebenden Kraftanstrengung seine in den Lenden ruhende Kraft noch stützt und concentrirt durch Umgürtung derselben, so sollen die Leser die in der persönlichen Gesinnung ruhende Kraft fest zusammennehmen zu der

1) so Wiesinger. 2) Luk. 12, 35; Eph. 6, 14. 3) vgl. de Wette, Huther. 4) gegen Harleß b. Wiesinger S. 91. 5) vgl. besonders Hebr. 8, 10; 2 Petr. 3, 1; 1 Joh. 5, 20.

energischen Arbeit, die es kostet, rüstig durch die Welt der Zukunft des Herrn entgegenzuschreiten. Dieser letztere Gedanke ists nun auch, der das andere Bild vom Aufschürzen der beim Gehen hinderlichen langen Gewänder mit in den Ausdruck hereinzieht. Jenes Gürten und dies Aufschürzen fallen auch in der Wirklichkeit der Natur der Sache nach zusammen [1]).

So sollen sie sich zum Hoffen anschicken; während des Hoffens selbst aber sollen sie sein *νήφοντες*, nüchtern (sui compotes), so daß der Blick und das Bewußtsein nicht wirr und trübe, und der Wille nicht bethört und eingeschläfert wird von der verführerischen Lust der Welt, durch die es hindurch geht, sondern Ziel sowohl als Weg richtig erkannt wird im Gegensatz zum Irren und Tappen, und der Schritt fest und sicher ist, im Gegensatz zum Taumeln. Wir sehen, wie vollkommen berechtigt wir oben waren, das durch diese beiden Partic. bedingte *τελείως* möglichst umfassend und gerade auch mit Beziehung auf das sittliche Verhalten ernster Heiligung zu verstehen [2]).

Der Gegenstand aber, auf welchen diese völlige Hoffnung als auf ihr Ziel gerichtet sein soll [3]), ist die *φερομένη ὑμῖν χάρις ἐν ἀποκαλύψει Ἰ. Χρ.* Nur wenn man dies *ἐπί* unpassender Weise als Angabe des Grundes nimmt, auf den hin gehofft wird, d. h. also auf welchem die Hoffnung ruht und sich erhebt, kann man auch darauf kommen, unter der *φερομένη χάρις* die in der Heilsverkündigung bereits dargebotene Gnade, und folglich unter der *ἀποκάλυψις Ἰ. Χρ.* die eben darin geschehene Offenbarung Jesu Christi zu verstehen [4]). Allein bei der engen Verbindung unseres *ἐλπίσατε*

---

1) vgl. Steiger, Wiesinger. 2) gegen Weiß S. 94 Anm. 3) vgl. Wiesinger. Zöckler (bei Huther S. 64) hat ganz Recht, wenn er sagt: *ἐπί* c. acc... finem designat s. localem s. temporalem s. causalem, in quem tendat actus verbi (*ἐλπίζειν*). Qui tamen finis s. terminus sperandi ita discernendus est a simplici objecto sperandi, ut hoc significet rem, quam sibi obtingere speret subjectum, finis vero ille simul auctor sit, e quo pendeat vel satisfacere votis sperantis vel deesse; allein hier ist eben nicht von dem objectum simplex der Hoffnung die Rede, d. h. von dem Gegenstand der Hoffnung an sich, sondern von ihm als einer *φερομένη χάρις*, also von ihm in derjenigen lokalen und temporalen Bestimmtheit, welche von keinem finis localis oder temporalis abhängt, sondern diesen selbst in sich trägt. 4) Luther, Gerhard, Bengel (?), Steiger, Weiß S. 35 f.

mit der Ausführung V. 3—12 durch διό kann es schlechterdings nicht in diesem Sinne: „seine Hoffnung setzen", „sich darauf verlassen", sondern nur vom eigentlichen Hoffen auf die Zukunft stehen [1]). Der ganze Zusammenhang mit dem Eingang ist bei jener Fassung zerstört. Denn auch die ἀποκάλυψις Ἰ. Χρ. — ein Ausdruck, der überhaupt niemals von Christi Selbstoffenbarung im Wort der Predigt vorkommt — steht im Vorhergehenden (V. 7) deutlich und ausschließlich von der letzten zukünftigen Offenbarung Christi in Herrlichkeit. Endlich ist es geradezu eine grammatische Unmöglichkeit, das Präs. φερομένη von etwas bereits Geschehenem zu verstehen.

Halten wir nur den einheitlichen Gedankenzusammenhang mit dem Vorigen fest, wie er uns durch διό unweigerlich aufgedrängt wird, so werden wir in dem präsentischen φερομένη ὑμῖν genau denselben Gedanken, wie in dem τετηρημένην und φρουρουμένους V. 4 und 5, und folglich in der χάρις hier nur dasselbe wie in der κληρονομία oder σωτηρία dort finden können [2]). Χάρις wird diese künftige verklärende Heilsvollendung genannt, weil sie eine Wirkung derselben Gnade, die uns in unseren gegenwärtigen Gnadenstand versetzt hat, und nur eben die Ausgestaltung dieses unseres gegenwärtigen Gnadenstandes ist. Diese Gnade oder Gnadengabe aber wird uns immerzu nicht dargebracht [3]), sondern entgegen, näher gebracht [4]) in und mit der Offenbarung Jesu Christi, d. h. indem diese schließliche Erscheinung des Herrn in seiner Herrlichkeit, welche zugleich die Verklärung seiner Gläubigen ist, uns immer näher kommt, oder eigentlich, indem wir in der geschichtlichen Entwicklung der Gemeinde dem καιρὸς ἔσχατος immer näher rücken, für welchen jene Offenbarung schon bereit steht. — Wie nun das τελείως ἐλπίζειν durch zwei vorausgeschickte Näherbestimmungen erläutert war, so werden ihm in

Vers 14 wiederum zwei solche angefügt [5]), die wie jene einander parallel laufen. Soll ihr Hoffen ein wirkliches, völliges sein, so muß ihr Verhalten bei diesem Hoffen ein solches sein, wie es τέκνα ὑπακοῆς leisten; denn ὡς ist hier nicht das begründende, mit quippe qui aufzulösende „als" [6]), da ὑπακοή seiner Bedeutung nach nicht wohl ein factisches

---

1) vgl. de Wette; 1 Tim. 5, 5. 2) vgl. überhaupt Wiesinger. 3) Huther, Gerhard, Bengel. 4) Wiesinger. 5) vgl. Wiesinger; gegen Huther. 6) Huther.

Verhältniß [1]) der Person, der es im Gen. beigefügt wird, sondern nur ein factisches Verhalten derselben anzeigen kann, so daß dann eben das Verhalten, wozu ermahnt werden soll, als der schon vorhandene verpflichtende Grund erschiene. Wie wenig dies ὑπακοῆς als Hinweisung auf ein factisches Verhältniß gefaßt werden kann, geht wohl am deutlichsten aus der Unmöglichkeit hervor, sein Widerspiel ἀπειθεια so zu gebrauchen. Vers 3 oben, wie z. B. auch Röm. 6, 16, liegt der Hinweis auf ein Verhältniß in der Präpos. εἰς. Ferner ist nun aber τέκνα nicht in dem Sinne gemeint, wornach es im Hebräischen, in Genitivverbindung mit einem andern Nomen, die wesentliche Eigenthümlichkeit einer Sache benennt [2]), sondern nach dem Gegensatz in Vers 15 zu schließen ist es hier ganz eigentlich von dem Kindesverhältniß des Christen zu Gott zu verstehen [3]), und ὑπακοῆς schließt sich daran als Gen. der Beschaffenheit. Also nicht bloß Gehorsame sollen sie sein, sondern gehorsame Kinder. In und mit dem Glauben, der sie zu Kindern Gottes gemacht hat, ist ihnen dann auch natürlich die neue Pflicht eines Verhaltens des Gottesgehorsams erwachsen [4]); und eben wie solche Kinder, die in ihrem Kindesstand dieser Pflicht gerecht werden, sollen sie sich bei und in ihrem Hoffen verhalten.

Daran schließt sich nun passend die Abmahnung vor der Rückkehr zu dem Verhalten des früheren Gehorsams in der zweiten Näherbestimmung. Συσχηματίζεσθαι, in dieser Verbindung nur noch Röm. 12, 2, heißt „sich das gleiche σχῆμα, die gleiche Gestalt mit einem Andern geben." Der Gedanke ist also nicht vollkommen correct ausgedrückt; denn nicht mit den Begierden selbst, sondern mit dem Lebenszustand, dessen wesentliches Charakteristikum die Begierden sind, können und sollen sie sich, ihrem Personleben, nicht die gleiche innere und äußere Gestalt geben [5]). So war oben unsere Uebersetzung „Leben der Lüste" gemeint.

Sie sollen das aber nicht thun, weil ja dieser Lebenszustand nur einer früheren, jetzt gänzlich für sie abgethanen Zeit, nämlich der Zeit ihrer ἄγνοια angehörte und angehören konnte. Denn dies

---

1) Wiesinger. 2) Gerhard, Huther. 3) de Wette, Brückner, Wiesinger, Steiger 155, Weiß S. 172. 4) vgl. Gerhard; nicht ganz richtig Luther und Steiger S. 153. 5) ungenau Huther: „die ἐπιθ. sind das σχῆμα, dem sie sich jetzt nicht nachbilden sollen."

ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν steht in einem Causalverhältniß sowohl zu den ἐπιθυμίαις [1]), als auch zu μὴ μετασχηματιζόμενοι. Ἄγνοια ist diejenige Zuständlichkeit des menschlichen Personlebens, wo dasselbe, weil von Gott geschieden, „entfremdet dem Leben Gottes" [2]), auch die Erkenntniß Gottes [3]), die ja nur eine erfahrungsmäßige sein kann, nicht hat, eben darum aber auch die Erkenntniß seiner selbst und der Welt seiner Umgebung in ihrem beiderseitigen Verhältniß zu einander wie zu Gott, m. a. W. die Erkenntniß ihres Wesens, dessen Wahrheit eben in diesem Verhältniß liegt, entbehrt, und folglich es auch zu keinem Bewußtsein der allein richtigen Norm der wahren Bethätigung dieses seines dreifachen Verhältnisses zu sich selbst, der Welt und Gott, im Denken, Wollen und Handeln zu bringen vermag, sondern nur der jeweiligen Neigung seines eigenen gottlos und widergöttlich bestimmten Ich (ἐπιθυμίαι) folgt. Man hat nun trotz der Thatsache, daß überall im N. T. gerade die Heiden so beschrieben werden [4]), um die Beweiskraft unserer Stelle für den heidenchristlichen Charakter der Leser zu vernichten, in den Worten ταῖς — ἐπιθυμίαις eine Hinweisung auf ehemalige Juden finden wollen [5]). Allein wenn auch den Juden ein solcher Wandel ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις oder dergl. vorgeworfen wird [6]), so wird das eben nirgends, wie hier, auf die ἄγνοια als seinen Grund zurückgeführt; wohl aber wird es im Gegentheil durch den Hinweis auf die den Juden im Gesetz vermittelte Erkenntniß des Rechten verschärft [7]). Wo aber von der ἄγνοια der Juden die Rede ist, da bezieht sie sich nirgends auf die Erkenntniß Gottes und des gottgemäßen Verhaltens überhaupt, sondern lediglich auf ihre selbstverschuldete Erkenntnißlosigkeit für Worte und Thaten der göttlichen Heilsökonomie und auf die daher rührenden Versündigungen wider die heilsgeschichtlichen Offenbarungen Gottes [8]). — Die entgegengesetzte positive Vermahnung,

Vers 15, setzt sich nun zwar im Verbum fin. fort, allein diese im N. T. so häufige Aenderung der grammatischen Structur berührt nicht die eigentliche Bedeutung der Aussage, wornach sie, parallel den beiden Gliedern von Vers 14, als weitere Aus-

1) vgl. de Wette. 2) Ephes. 4, 18. 3) vgl. oben z. V. 2 S. 7. 4) vgl. Apgsch. 17, 27. 30; Ephes. 4, 18; Kol. 1, 21. 5) Weiß S. 175 f. 6) z. B. Ephes. 2, 3. 7) vgl. z. B. Röm. 2, 17. 18. 8) vgl. Apgsch. 3, 17; Röm. 10, 3; Wiesinger S. 96; gegen Brückner.

führung des τελείως Vers 13, und mithin als Näherbestimmung zu ἐλπίσατε anzusehen ist. Behalten wir diese Zusammengehörigkeit unseres Verses mit dem vorigen fest im Auge, so gewinnen wir dabei auch noch dies, daß der Begriff des καλέσας seine außerdem unvermeidliche kahle Allgemeinheit verliert. Denn nun bestimmt sich uns das „Berufen" offenbar sehr genau nach seinem Gegensatz zu der V. 14 genannten Angehörigkeit an einen Zustand sündigen Verhaltens, und wird also ein Rufen, welches die Entnehmung aus diesem Zustand in sich schließt. Das göttliche Rufen ist ein wirksames Rufen, welches seinen Endzweck sogleich selbst verwirklicht [1]), wo ihm nicht der Widerstand menschlichen Eigenwillens entgegengesetzt wird. Es ist nach Röm. 8, 30 Vollzug des ewigen προορίζειν, und andererseits vollzieht sich in und mit ihm schon das δικαιοῦν und δοξάζειν — kurz es ist die Verwirklichung des ewigen Liebenswillens Gottes, nach ihrem relativen Anfangspunkt bezeichnet. Eben darum aber ist es eine Entnehmung aus dem der Sünde und dem Tode gehörenden Leben, welche ein neues Zugehörigkeitsverhältniß zu dem Entnehmenden, zu Gott begründet; so daß wir also, wenn Gott in diesem Zusammenhang der Heilige genannt wird, von unserer Begriffsbestimmung des καλεῖν aus von selbst auf unsere erläuternden Bemerkungen zu ἁγιασμός V. 2 zurückkommen. So wie der ist, der aus Sünde und Tod sie zu sich in sein Wesen und Leben hinein gezogen, so müssen auch die sein, die er also an sich genommen; und mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß diesem κατά ganz der Gedanke des συσχηματίζεσθαι V. 14 wieder zu Grunde liegt [2]). Da nun aber mit der wirklich vollzogenen κλῆσις die Heiligkeit bereits vorhanden ist, so ist die Vermahnung auch nur so gemeint, und durch den Zusatz ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ auch deutlich so hingestellt, daß der Christ in seinem Leben und Wandel, d. h. in Allem, was zur Gesammtheit der äußeren und inneren Lebensbethätigung gehört, das darzustellen und auszugestalten hat, was er innerlich, wesentlich schon ist. Daher dann auch das καὶ αὐτοί: auch ihr, euererseits, gegenüber dem, was Gott seinerseits durch sein Rufen bereits an euch gethan und aus euch gemacht hat.

---

1) gegen Weiß S. 141; vgl. 1 Kor. 1, 9; Eph. 4, 4; 1 Thess. 2, 12; 2 Thess. 2, 14; 2 Tim. 1, 9 u. s. w. 2) vgl. Steiger, Wiesinger, Huther.

Zwar wäre man nach dem Wortlaut der Stelle an sich vollkommen berechtigt, dies καὶ αὐτοί dem gegenübergestellt sein zu lassen, was Gott selbst ist [1]; allein man verliert dabei ein für den Zusammenhang werthvolles Moment. Es ist ja durchweg von dem Verhalten die Rede, durch dessen Uebung erst die Hoffnung zu einer wirklichen, giltigen und erfolgreichen wird. Gerade im Hinblick darauf scheint mir der Apostel die Heilsthat Gottes an uns nach ihrem grundlegenden Anfangspunkt zu benennen. Denn von da aus angesehen steht ja noch ein endgiltiger Vollzug dieser Heilsthat zu erwarten, nämlich eben die Heilsvollendung, welche der allen bisherigen Ausführungen des Apostels zu Grund liegende Gegenstand unserer seligen Christenhoffnung ist und sein soll. Da ist es denn sehr passend, wenn Petrus die Beschreibung desjenigen Verhaltens, welches erst die Hoffnung zu einer wahren, wesenhaften macht, damit abschließt, daß er deutlich zu verstehen gibt, wie auf eine verklärende Vollendung seines Heilsstandes nur der wirkliche, gegründete Hoffnung hegen könne, welcher sichs angelegen sein läßt, den grundlegenden Anfang dieses Heilsstandes in seinem Verhalten entsprechend auszuwirken, und der Vollendung, so viel an ihm ist, auch seinerseits entgegenzuführen, oder, wie der Apostel anderwärts sich ausdrückt, seine Berufung fest zu machen [2].

Die in Vers 16 zur Begründung beigebrachte Schriftstelle, welche sich Lev. 11, 44; 19, 2; 20, 7. 26 findet, will nun auch das Heiligsein nicht an sich als Pflicht begründen, sondern das, was wir ebenso in dem κατά wie in dem Begriff des καλέσας fanden, daß durch die Zugehörigkeit zu Gott die Heiligkeit des Wandels pflichtmäßige Nothwendigkeit wird, wird nun als schriftmäßige Wahrheit dargethan. Der scheinbar einseitig gesetzliche Ursprung dieser Stelle darf in keiner Weise irre machen. Indem Gott Israel zu seinem Volke gemacht und damit in ein Verhältniß der Gemeinschaft und Zugehörigkeit zu sich versetzt hat, hat er es auch zu einem dem Wesen dieses seines Gottes entsprechenden Verhalten verpflichtet. Ist nun die erste grundlegliche Herstellung eines Gottesvolkes unter dieser Bestimmtheit geschehen, so liegt darin — ganz unabhängig von der gesetzlich fordernden Weise, in der es im A. B.

---

1) so Wiesinger. 2) 2 Petr. 1, 10; vgl. wegen des Zusammenhanges der κλῆσις und der ἐλπίς überhaupt Eph. 1, 18; 4, 4; Phil. 3, 14.

zum Ausdruck gekommen ist — ein Grundgesetz der Heilsgeschichte, welches als solches auch für das neutestamentliche Gottesvolk gilt. So sehen wir auch hier wieder den Lieblingsgedanken des Petrus, die Gemeinde Christi als gegenbildliches Israel anzuschauen, durchschimmern. —

Vers 17—21: „Und wenn ihr als Vater anrufet den, der da ohne Ansehen urtheilt nach eines Jeden Verhalten, so wandelt in Furcht die Zeit eurer Fremdlingschaft, wissend, daß ihr nicht mit vergänglichen Dingen, mit Silber oder Gold losgekauft worden seid aus eurem eitlen von den Vätern her überkommenen Wandel, sondern mit dem kostbaren, gleich dem Blute eines untadelhaften und fleckenlosen Lammes kostbaren Blute Christi, der zuvorerkannt ist vor Grundlegung der Welt, erschienen aber am Ausgang der Zeiten um euretwillen, die ihr durch ihn gläubig seid an Gott, der ihn von den Todten auferweckt und Herrlichkeit ihm verliehen hat; also daß euer Glaube auch Hoffnung zu Gott ist." —

Nicht nur ein neues Satzgefüge, sondern eine neue Wendung des Gedankens beginnt mit Vers 17. Denn es wird allerdings das Hauptmoment des Vater- und Kindesverhältnisses aus dem Vorhergehenden herübergenommen, aber ebendeßwegen liegt nun aller Nachdruck auf dem neu hinzugekommenen *ἀπροσωπολήπτως κρίνων*. Andererseits aber ist die weiterführende Anknüpfung an das Vorhergehende angedeutet durch den Ausdruck *ἐπικαλεῖσθαι*, welches von Seiten der berufenen Gläubigen dem *καλεῖν* Gottes entspricht, darum aber auch nicht mit „nennen" [1]), sondern mit „anrufen" [2]) zu übersetzen sein wird. Gott hat sie gerufen, durch seinen Ruf zu sich gezogen: so rufen nun hinwieder sie ihn, ziehen ihn zu sich im Gebet, als dem Ausdruck dankender Freude an und sehnender Bedürftigkeit nach dem durch seinen Ruf Gewirkten. Es ist also dasselbe Kindes- und Gemeinschaftsverhältniß wie in den drei letzten Versen, was dem *ἐπικαλεῖσθαι* hier zu Grunde liegt; aber nicht so wie es von Gott aus hergestellt, sondern wie es ein von Seiten der Leser bethätigtes, also subjectiv von ihnen gewußtes und anerkanntes ist, kommt es jetzt in Betracht, und zwar deßhalb, weil so die aus diesem Verhältniß abzuleitende Zumuthung und Mahnung an die Leser noch weit begründeter und

1) so die Meisten. 2) so z. B. Gerhard.

dringlicher erscheint. Aus demselben Grunde gebraucht auch der Apostel zur Ableitung dieser Mahnung nicht das folgernde ὅτι, sondern das hypothetische εἰ, welches durch eine scheinbare rhetorische Infragestellung [1]) des zur Begründung dienenden Moments die Schlußfolgerung zwingender und wirksamer macht, als ὅτι [2]). Die nähere Bestimmtheit aber, unter der sich die Leser des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und ihnen bewußt sind, ist eben die, daß sie, indem sie dasselbe ihrerseits benützen und bethätigen, des Gottes, gegen den sie es bethätigen, als des unparteiisch Richtenden sich bewußt sind.

Zur Erklärung dieser Bezeichnung Gottes, welche nicht ein einzelnes, am allerwenigsten ein blos zukünftiges, sondern ein stetiges, sich immer gleichbleibendes Thun Gottes angibt, muß man nicht allerlei selbstgemachte Gegensätze von fern herholen, etwa den von Juden und Heiden [3]), oder von Christen und Nichtchristen [4]); sondern die ganze Aussage soll ja lediglich den Christen und von ihnen gelten, und ἀπροσωπολήπτως steht im einfachsten Gegensatz zu dem betonten ἔργον [5]), welches ein ἑκάστου bei sich hat, nicht um den Gedanken auf alle Menschen auszudehnen, sondern um dem ἔργον distributive Bedeutung in Bezug auf die Gesammtheit derer zu geben, denen nach dem Zusammenhang dies Richten vorgehalten wird, nämlich den Christen und speciell den Lesern. Nicht nach dem, als was einer dem äußeren Ansehen nach (πρόσωπον) sich darstellt, richtet Gott, also auch nicht darnach, ob einer kraft äußerer Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gotteskinder äußerlich als Träger der Gotteskindschaft erscheint — wobei nun auch die Begriffe πατήρ und ἀπροσωπολήπτως κρίνων unter einander selbst in Wechselbeziehung treten — sondern κατὰ το ἔργον. Nicht κατα τὰ ἔργα, sondern es soll mit dem singularischen ἔργον das ganze sittliche Verhalten als eine Einheit bezeichnet werden, welche dann selbstverständlich auch als von einem Punkt aus bestimmt erscheint [6]). Da nun, wie wir sahen, hier lediglich mit Bezug auf das Verhältniß der Christen zu Gott geredet wird, so können wir den Sinn der Stelle kurz dahin zusammenfassen: das Gericht Gottes wird am Christen geübt

1) vgl. Passow unt. εἰ B., S. 781a. u. Winer S. 398. 2) vgl. z. B. 1 Joh. 4, 11 u. Wiesinger. 3) Bengel. 4) Steiger S. 163, de Wette. 5) Wiesinger S. 100. 6) vgl. Gal. 6, 4; Röm 2, 7. 9. 10; Offb. 22, 12.

werden, je nachdem sein ganzes Verhalten nur als fortwährende Ausgestaltung seines inneren Glaubens- und Geisteslebens, oder, was dasselbe, je nachdem sein Glaube als ein wahrer, als eine sein ganzes Wesen und Leben bestimmende Macht sich darstellen wird [1]).

Rufen sie nun als Vater den an, wissen sie sich in Gemeinschafts- und Kindesverhältniß zu dem, der da richtet, und so richtet; so müssen sie sich auch bewußt sein, daß ihnen die einstige herrliche Vollendung dieses Heilsstandes von diesem Gott nicht so ohne weiters, sondern nur dann verliehen werden wird, wenn ihr Stehen in demselben vor ihm diese richterliche Probe besteht; und daraus ergibt sich dann von selbst die Nothwendigkeit, ihre Pilgerfahrt auf Erden nach diesem Ziel hin mit allem Fleiß so anzustellen, daß sie vor diesen Gott zuversichtlich hintreten können. So tritt nun nicht nur unsere ganze Stelle in einen weit innigeren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wie auch mit dem Grundgedanken des ganzen Briefes, als wenn man bei dem an sich betrachteten Begriff des göttlichen Gerichts stehen bleibt: sondern es ergibt sich uns von da aus auch eine tiefere Würdigung der einzelnen Worte des nun weiter Folgenden, auf denen das eigentliche Gewicht liegt: *ἐν φόβῳ* und *παροικία*. Daß nämlich bei ersterem nicht auf Grund des vorhergehenden *πατήρ* an die sogenannte kindliche Furcht vor Gott als Vater zu denken ist [2]), dürfte allerdings nach dem Zusammenhang auf der Hand liegen. Aber auch die Ergänzung des *φόβος* zur Furcht vor ihm als Richter [3]) oder überhaupt zur Gottesfurcht [4]) ist genau genommen eine Eintragung; denn *φόβος* steht eben ganz allein, und weßhalb der Apostel das angeblich zu ergänzende *αὐτοῦ* nicht selbst sollte gesetzt haben, läßt sich nicht absehen. *Φόβος* steht aber öfter so absolut, ohne Object, zur Bezeichnung desjenigen Verhaltens oder derjenigen Bestimmtheit des Personlebens, wornach man bei aller Selbstbethätigung auf seiner Hut ist, weil man sich der Möglichkeit bewußt ist, fehl zu greifen oder irre zu gehen und infolge deß Schaden zu nehmen [5]). Bei unserer Beziehung auf die Heilszukunft bedürfen wir auch keines Objects zu *φόβος*, sondern es tritt dann die Furcht in dem angegebenen Sinn

---

1) vgl. Jak. 2, 14—26; 2 Kor. 5, 10. 2) Luther, Wiesinger; vgl. Steiger S. 168. 3) so z. B. Huther. 4) Weiß S. 168 ff. 5) 2 Kor. 7, 11; 1 Tim. 5, 20; Apg. 5, 5; u. ö.

verwahrend und ergänzend der Freude zur Seite, die oben Vers 6—9 der Christenhoffnung zugesprochen war. Der Christ kann als ein Kind Gottes der Zutheilung des Erbes vom Vater mit getroster Hoffnung entgegenschauen und kraft dieses Bewußtseins in seinem Hoffen überschwänglich fröhlich sein. Aber wenn er weiß, daß ihn der, dessen er sich als seines Vaters getröstet, auch als gerechter Richter gegenübersteht, so wird sich zu jener Freude auch die heilige Furcht gesellen, die darum sorgt, daß nicht etwas geschehe, was Gott Ursache sein müßte, das Erbe, das von ihm als Vater erwartet wird, als gerechter Richter dem Hoffenden zu verweigern [1]). Darnach wird dann auch der Umstand, daß das irdische Leben nur eine Zeit der παροικία, eines kurzen Aufenthalts in der Fremde ist, wie oben in einem tröstlichen, so hier in einem ernsten, mahnenden Licht erscheinen. Denn jene Furcht wird um so gewisser und vollständiger eintreten müssen, je mehr der Hoffende sich sagen muß, daß seine irdische Gegenwart ihn rasch und unentrinnbar jenem richterlichen Entscheid über seine Würdigkeit zur Erlangung des Erbes entgegenführt. Nur so bekommt die Näherbestimmung τῆς παροικίας einen passenden Sinn, während, wenn man sie dem himmlischen Erbe und Vaterland entgegenstellt [2]), ein tröstliches Moment darin liegt, das zu dem bitteren Ernst der Stelle nicht wohl stimmt. — Wenn nun in

Vers 18 das Wissen von dem hohen Preis der Erlösung mit einem begründenden Partic. angefügt wird, so soll damit nicht blos die Vermahnung ἐν φόβῳ an und für sich selbst begründet werden [3]), nachdem sie doch schon durch den Vordersatz genügend motivirt ist, sondern eben diese Causalverbindung zwischen Vorder- und Nachsatz des Vers 17, d. h. eben dies, daß und inwiefern aus dem Inhalt des ersteren die Vermahnung des letzteren sich ergibt, wird nun noch durch einen besonderen, zu der Selbstverständlichkeit des Verhältnisses verstärkend hinzukommenden Grund den Lesern dargethan; und zwar, entsprechend dem Vordersatz (εἰ ἐπικαλεῖσθε), durch einen auf die Herstellung des Gnadenstandes bezüglichen und aus dem subjectiven Bewußtsein der Leser hergenommenen Grund. Wenn es, wie sie wissen, Gott so Großes gekostet hat, den Heilsstand, der uns eine so herrliche Vollendung in Aussicht stellt, in der Gegenwart zu begründen, so ist nicht blos sündiges

1) vgl. Weiß S. 170 Anm. 1. 2) so Wiesinger, Huther. 3) so die Meisten.

Verhalten ein um so schwereres Unrecht, sondern es muß dann auch jenes den Zugang zu dieser Vollendung bedingende Gericht Gottes ein desto gewisseres und unerbittlicheres sein.

Λυτροῦν nämlich heißt: Einen dadurch aus irgend welcher Gebundenheit oder Unfreiheit losmachen, daß man dem, in dessen Haft er ist, ein Lösegeld erlegt, ist also wesentlich nichts Anderes als *ἀγοράζειν* oder *ἐξαγοράζειν*. Von der hier in Rede stehenden Loskaufung nun wird zunächst in Vers 18 nur zweierlei bemerkt: 1) daß das Lösegeld nicht in vergänglichen Dingen bestand, und 2) da es sich im Zusammenhang um den Wandel der Christen handelt, den sie infolge ihrer Erlösung führen sollen, so ist diese Erledigung nicht nach ihrem unmittelbaren Thatbestand als Erlösung von der Gebundenheit durch Sünde und Tod benannt, sondern nach ihrer nächsten Wirkung und Folge als Erledigung von dem Wandel, welcher aus jener vormaligen Gebundenheit sich ergab. Dieser Wandel nun ist als *μάταιος* bezeichnet. *Μάταιος* ist, wer oder was eines wesentlichen Gehaltes entbehrt, und aus Röm. 1, 21; Apstg. 14, 15 sehen wir, daß dieser Zustand da eintritt, wo die lebendige Beziehung des natürlichen Lebens auf Gott aufgehört hat, die tragende Grundkraft desselben und seiner Selbstbethätigung zu sein. Denn der Mensch und die Welt des Menschen haben wahrhaftige Realität nur insofern sie, und so wie sie göttliche Idee sind, nämlich als Glieder eines Reiches der Liebesgemeinschaft Gottes, da Gott ist *πάντα ἐν πᾶσιν*. Mit der Entfremdung von dieser Idee durch des Menschen widergöttliche Selbstbestimmung ist Welt und Menschheit dem Tode, dem Nichtsein, verfallen, und nur der ewige Gnadenrathschluß Gottes ists, kraft dessen und um dessen Verwirklichung willen ihr noch ein Leben belassen wird, welches dann freilich nur ein Todesleben, ein Leben der Nichtigkeit sein kann[1]). Darnach sind es vor allem die Heiden, die als *ἄθεοι*[2]) solcher *ματαιότης* unterliegen; und so begegnet uns gerade wie hier die *ματαιότης* in der Nähe der *ἄγνοια* in der Beschreibung des Zustands der Heiden in der bereits früher angeführten Stelle Eph. 4, 17. 18[3]). Wir werden also mit gutem Grund auch aus dieser Stelle wieder auf heidenchristliche Leser schließen[4]), um so mehr,

1) Röm. 8, 20. 2) Eph. 2, 12. 3) vgl. Röm. 1, 21; 1 Kor. 3, 20. 4) gegen Weiß S. 179.

als es ja — was hier nachträglich zu bemerken ist — bei judenchristlichen Lesern weit näher lag, als die werthlosen vergänglichen Dinge, denen sie ihre Erlösung nicht verdanken, statt Goldes und Silbers vielmehr die Thieropfer, das *αἷμα μόσχων καὶ τράγων κτλ.* [1]) zu nennen.

Auch das zweite Beiwort, *πατροπαράδοτος*, gibt keinen Anlaß an Judenchristen zu denken [2]). Es steht gegenüber dem in *πατήρ* angedeuteten neuen Zugehörigkeitsverhältniß zu Gott [3]), mit welchem die alten Bande der Zugehörigkeit zur natürlichen Verwandtschaft und Nationalität aufgehört haben, die den Menschen sittlich bestimmenden Mächte zu sein [4]), so daß sie nun im Gebiete der christlichen Gemeinschaft auch nicht mehr wie vordem den nichtigen Wandel vermittelst der innerhalb der Volksgemeinschaft sich geltend machenden Mächte des Beispiels, der Lehre, der Sitte ꝛc. fortzupflanzen vermögen. — Vielmehr ist nach

Vers 19 ihr Lösegeld das kostbare Blut des Heilsmittlers gewesen — denn *Χριστοῦ* heißt es, nicht *Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Schon diese Bezeichnung läßt uns von vornherein eher an den Knecht Jehovahs Jes. 53 denken [5]), als an das Passahlamm [6]): um so mehr, als kurz vorher, Vers 11, und kurz nachher 2, 21 ff. ebenso das Thun und Leiden des überall als *Χριστός* bezeichneten Heilsmittlers auf jene Weissagung vom Knecht Gottes zurückgeführt erscheint. Auch die Vers 20 und 21 folgenden appositionellen Näherbestimmungen zu *Χριστός*: *προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου*, das *δι' αὐτοῦ πιστεύσαι*, das *ἐγεῖραι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δοῦναι*, erinnern nicht etwa nur im Allgemeinen, sondern in den allereinzelnsten Zügen an das von Jesajas gezeichnete prophetische Bild, während sie auf ihn, als Passahlamm gefaßt, nur sehr hart und gezwungen sich beziehen lassen [7]). Vor Allem aber, wie Weiß mit Recht betont [8]), ist es der Gedanke der persönlich sittlichen Trefflichkeit des in den Tod Gegebenen, auf der des Apostels ganze Argumentation beruht, und die auch bei Jesajas den Nerv der ganzen Weissagung bildet. Wenn dagegen erinnert wird, es erkläre sich dabei nicht die Bezeichnung Christi als eines Lam-

---

1) Hebr. 9, 12. 13. 2) gegen Weiß a. a. O. 3) vgl. Bengel. 4) vgl. Wiesinger. 5) Huther. 6) so Wiesinger mit Hofmann II, 1, S. 462; vgl. dagegen Weiß S. 277 ff. 7) vgl. Huther. 8) S. 277 ff. 281.

mes [1]), so ist da übersehen, daß offenbar die persönlich sittliche Trefflichkeit durch die beiden synonymen Adj. als Hauptbegriff charakterisirt ist, während beim Passahlamm die Fehlerlosigkeit eben nur ein Erforderniß neben mehreren anderen ist. Gerade aus der sittlichen Tadellosigkeit ergibt sich vielmehr von selbst, wie eben auch bei Jesajas, die Bezeichnung des dahingegebenen Knechtes Gottes als eines Lammes, indem eben bei einem so sündlos Reinen der Tod nur der freiwillige, widerstandslose Tod der Unschuld sein kann. Daher denn auch, genau wie bei Jesajas, das vergleichende ὡς vor ἀμνός tritt, während bei der Beziehung auf das Passahlamm Christus nicht blos mit demselben, und natürlich noch viel weniger mit einem Lamm überhaupt, verglichen, sondern als wirkliches Passahlamm, als das rechte neutestamentliche Passah, selbst, persönlich, bezeichnet werden mußte [2]). Ferner muß bei der Beziehung auf das Passahlamm jedenfalls die Construction so geordnet werden, daß ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Apposition zu Χριστοῦ wird, und τιμίῳ αἵματι mit Χριστοῦ zusammengehört. Aber dann begreift man nicht, weßhalb der Apostel naturwidrig des Zusammengehörige auseinandergerissen und nicht vielmehr natürlich und einfach geschrieben haben sollte: τιμ. αἵμ. Χρ. ὡς ἀμνοῦ ἀμ. κ. ἀ. Denn weder der auf der Apposition liegende Nachdruck, noch das angebliche Interesse der Verknüpfung von Χριστοῦ mit dem Folgenden [3]) ist ein genügender Grund zu dieser contorten Formirung der Aussage.

Ebenso unmotivirt erscheint die Härte dieser Construction, wenn man mittelst derselben Christum nicht als Passahlamm, sondern als Opferlamm dargestellt finden will [4]). Es ist aber ohnehin diese Annahme nicht sehr stark begründet, wenn man sich mit der Behauptung begnügt: „Anspielend (?) an jene Stelle (Jes. 53, 7) nennt Petrus ihn allgemein ein Lamm, das er sich aber als ein Opferlamm denkt." Das letztere ist aber nichts weniger als bewiesen, wenn Huther das Dreifache geltend macht, daß ja im Zusammenhang von der Loskaufung durch das αἷμα Χρ. die Rede sei, daß das eine der Attribute im A. T. ausdrücklich als Bezeichnung der Fehllosigkeit der Opferthiere gebraucht werde, und daß die Lämmer zu den Opferthieren gehörten. Diese drei Momente führen

1) Wieſinger. 2) vgl. Joh. 1, 29. 36. Apok. 5, 9. 3) gegen Wieſinger. 4) so Huther.

uns noch gar nicht vom Passahlamm hinweg, welches doch kein Opfer war. Denn 1) daß das Blut des Passahlammes zur Loskaufung Israels aus Aegypten diente, hätte Huther nicht gegen Hofmann leugnen sollen, am allerwenigsten aus dem Grund, weil es ja vielmehr zur Bewahrung vor dem Würgengel gedient habe; denn diese Verschonung war nicht mehr und nicht weniger als der Anfang der Erlösung aus Aegypten, wie z. B. die Durchführung durchs Schilfmeer deren Fortsetzung; das Lamm aber und sein Blut war das von Gott selbst als Mittel und Preis der Erlösung geordnete (freilich nur bildliche) λύτρον [1]), die Erlösung also wirklich ein λυτροῦσθαι; 2) unterlag ja doch auch das Passahlamm der allerdings nicht gerade durch den Ausdruck ἄμωμος bezeichneten Bedingung der Fehllosigkeit [2]), und „ἄμωμος bestimmt nicht durch seine sacrificielle Bedeutung das ἄσπιλος, sondern wird vielmehr von diesem als im blos sittlichen Sinn zu nehmen bestimmt" [3]); 3) aber war es doch ebenso gewiß ein Lamm, als es kein Opfer war.

Mag aber dem sein wie ihm wolle, so ist es jedenfalls unzulässig, Jesum unter Bezugnahme auf Jes. 53 als Opferlamm bezeichnet sein zu lassen. Denn abgesehen davon, daß man von vornherein nicht sagen kann, diese Benennung Christi sei „wahrscheinlich durch Jes. 53, 7 veranlaßt", indem es sich hier nicht um den einzelnen Ausdruck einer einzelnen Stelle, sondern um eine Grundlehre A. und N. Ts. handelt, zu der es des „Anlasses" einer einzelnen Stelle nicht bedürfte; — so ist eben gerade diese jesajanische Stelle nicht geeignet, diesen Anlaß zu geben. Denn daß dieselbe „durchweg auf der Opferidee ruhe", dürfte schwer zu erweisen sein, und insonderheit was das Opferlamm betrifft, so ist das einzigemal, wo Jesajas ein Lamm erwähnt, der Knecht Gottes mit einem Lamme nur verglichen, und zwar mit einem zur profanen Schlachtung oder Bescheerung geführten Lamme. Wo bleibt da das Opferlamm? Man wird doch nicht das Opferlamm mit einem zur Schlachtbank geführten Lamm vergleichen? Eine Vergleichung aber ists und bleibts, was wir Jes. 53, 7 und was wir an unserer Stelle lesen [4]). Denn wenn Huther behauptet, ὡς sei nicht vergleichend, sondern

1) daher heißt in gegenbildlicher Beziehung auf das Passah Jesus ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ Joh. 1, 29. 2) Exod. 12, 5. 3) Weiß S. 281. 4) dies auch gegen de Wette.

„markire, daß Christus das wahre Opferlamm ist," so stimmt das doch sehr übel zu seiner eigenen Bemerkung, Petrus bezeichne Christum nur „allgemein als ein Lamm", er wolle nicht „hervorheben, daß Christus das bestimmte, von Jesajas geweissagte Opferlamm sei" — was freilich, auch abgesehen von dem von Huther mit Recht geltend gemachten Fehlen des bestimmten Artikels, schon deßhalb unmöglich ist, weil Jesajas ein bestimmtes Opferlamm nimmermehr weissagt. Und wenn „der Mangel des bestimmten Artikels die Beziehung auf dieses bestimmte Lamm — nämlich das Passahlamm — verbietet," so wird er wohl jedenfalls auch die Beziehung auf „das wahre Opferlamm", welches doch auch nur ein ganz „bestimmtes" sein kann, verbieten.

Mir scheint aber diese, durch den Mangel des Artikels genugsam angedeutete Allgemeinheit der fraglichen Benennung Christi, und die daraus erklärbare Thatsache, daß die Einen an das Passahlamm, die Andern an die alttestamentlichen Opferlämmer überhaupt, Andere an das wahre Opferlamm, wieder Andere an dies Alles denken, — es scheint mir, sage ich, dies Alles darauf hinzudeuten, daß das Wort hier nichts von dem Allen bestimmt einschließt, sondern wie Jes. 53, 7 ganz allgemein und vergleichsweise eben von einem Lamme zu verstehen ist. Nach der Stellung der Worte soll, soviel ich sehe, das erstgenannte *αἷμα* mit dem *αἷμα* eines fehllosen Lammes verglichen werden, und zwar in Ansehung des Werthes, der Kostbarkeit; dann hängen also die Gen. *ἀμνοῦ ἀμ. κ. ἀσπ.* von einem zu supplirenden *αἵματι* ab [1]), und dieses durch den ganzen zusammengehörigen Ausdruck *τίμιον ὡς ἀμνοῦ ἀμ. κ. ἀσπ.* beschriebene Blut wird hernach durch den einfachen, eng zu *αἵματι* gehörigen Gen. *Χριστοῦ* als Blut Christi bezeichnet. Die Wortstellung ist dann ähnlich wie oben Vers 13: *φερομένην χάριν ἐν* oder wie *τέκνα φύσει ὀργῆς* [2]).

Nun wird es allerdings so zu stehen kommen, daß diese Wendung mit *ὡς* nur die Kostbarkeit des Blutes näher bestimmt [3]); und rechnet man nur die „petrinische Auffassung" ab, so läßt sich gar nichts dagegen einwenden, wenn Weiß hinzufügt, daß die Unschuld und die Geduld dem Leiden seine *τιμή* geben. Freilich wird nicht die

1) so richtig Steiger. 2) Eph. 2, 4; vgl. Winer S. 486 c. 3) gegen Huther; vgl. Weiß S. 281.

Höhe und Größe des Werthes durch diesen Vergleich näher bestimmt, sondern nur die Art, die Qualität der τιμή, daß es ein Werth ist, der in der persönlich sittlichen Tadellosigkeit dieses in gewaltsamen Tod gegebenen Lebens beruht. Denn es ist wohl zu beachten, daß nicht von der Person des Dahingegebenen oder seinem Leben an sich ein Werth angegeben werden soll, sondern nur von seinem psychischen Leben als einem gewaltsam von Menschen zum Tode gebrachten. Da nun solcher Tod nur um peinlicher Verschuldung willen von Menschen Anderen angethan wird, so ist es allerdings das Ausschlaggebende für den Werth dieses gewaltsam verströmten Lebens, daß es ein durch keine Verschuldung verwirktes, sondern freiwillig, und folglich in widerstandloser Geduld in diesen gewaltsamen Tod sich fügendes ist; eine Geduld und Freiwilligkeit, welche dann allerdings, weil Verhalten des gottgesandten Heilsmittlers, als die gottgehorsame Berufstreue und die selbstverleugnende Liebe zu den Objecten dieses Heilandsberufes sich darstellt, welche allein seine heilsmittlerische Thätigkeit zu einer werthvollen, Gotte wohlgefälligen, bei ihm vollkommen giltigen machen konnte — denn in dieser Beziehung auf Gott ist, nach der zu Grunde liegenden Darstellung Jesajas, das τίμιον zu verstehen. Dagegen muß es als durchaus schief erscheinen, wenn Huther sagt, die Kostbarkeit des Blutes liege darin, daß es das Blut Christi, seine Erlösungskraft aber darin, daß er es als ein makel- und fehlloses Opferlamm vergossen hat. Gerade umgekehrt ist es: Erlösen, heilskräftig sein kann dies Blut, weil es das des gottgegebenen Heilsmittlers (Χριστός) ist; Werth aber hat es, weil es das Blut eines schuldlos Heiligen, eines Heilsmittlers von vollkommener, tadelloser Berufsbethätigung ist. Das jesajanische weissagende Bild des Knechtes Gottes kann nicht genauer und vollständiger in kurzen Worten zusammengefaßt werden, als es hier geschieht; und eben dies, daß Petrus hier wie anderwärts Christum nicht in der mehr sachlichen Bezeichnung des Opfers, sondern gerade in der möglichst persönlichen Weise, in dem Bilde des Knechtes Gottes vorführt, ist uns ein neuer Fingerzeig für die eigenthümlich starke Liebe und Anhänglichkeit des Apostels an die persönliche Erscheinung seines einst auf Erden leiblich wandelnden Herrn und Meisters.

Entnehmen aber können wir eigentlich unserer Stelle bezüglich der Lehre von der Erlösung nur dies, daß es der Dahin-

gabe des heiligen Lebens des Heilsmittlers in gewaltsamen Tod bedurfte, um dieselbe zu bewirken. Da sie ferner als Loskaufung gegen ein Lösegeld, mithin als Erledigung aus einer Verhaftung, und zwar, wie aus Vers 18 hervorgeht, aus einer Verhaftung unter der Sünde dargestellt ist, so muß der Tod des Heilsmittlers die Bedeutung einer gutmachenden, sühnenden Leistung haben, um uns zunächst des Verhältnisses dieser Schuldverhaftung zu entledigen, und auf Grund dessen ein neues Verhältniß zu Gott herzustellen, welches dann auch Möglichkeitsgrund und Anfang eines wesentlich neuen Verhaltens sein kann. Inwiefern aber gerade der gewaltsame Tod des Heilsmittlers nöthig und tauglich war, als λύτρον solche Wandlung unseres Verhältnisses und Verhaltens zu vermitteln, das liegt nicht in der Stelle [1]; der Apostel bedurfte es ja auch nicht zur Begründung seiner Vermahnung, für welche es ihm lediglich auf die Kostbarkeit des zu Gunsten der Leser aufgewendeten λύτρον zu thun war. Aus demselben Grunde fehlt auch die Benennung dessen, dem das Lösegeld bezahlt wurde, und der Haft, in welcher wir uns befanden. Denn was zunächst letzteres anlangt, so ist nicht die ματαία ἀναστροφή selbst diese Haft, sondern von ihr ebenso zu unterscheiden, wie der Zustand der Zahlungsunfähigkeit des Schuldners von dem Rechtsverhältniß der Schuldverhaftung, in welchem er zum Gläubiger steht. Wie nun durch die Aufrechthaltung des letzteren Verhältnisses der Gläubiger den Schuldner zwangsweise in jenem Zustand der Insolvenz festhält, sofern eben nicht ein Anderer für ihn eintritt: so hält Gott den Menschen, der infolge seiner Unfähigkeit zur Leistung des Gotte gebührenden vollkommenen Gehorsams in Gottes Schuldverhaftung sich befindet, durch die von seiner Gerechtigkeit geforderte Aufrechthaltung dieses Schuldverhältnisses — des Gesetzesfluches — auch in jener sittlichen Insolvenz, d. h. in der Unmöglichkeit des sittlichen Wohlverhaltens, in der Unfreiheit der ματαία ἀναστροφή fest [2], so lang bis ein Anderer für ihn eintritt. Insofern ist es durchaus begründet, wenn Steiger [3] sagt, daß Gott uns durch seinen Fluch in der Sünde gefangen hielt, und daß nur durch die Hinwegnahme dieses Fluches auch die Befreiung aus der Sünde stattfand. Nur so, nur unter Voraussetzung der Aufhebung des Schuldverhältnisses

1) vgl. Weiß S. 182. 2) vgl. Röm. 1, 24 ff.; 11, 32. 3) S. 174.

gegen Gott kann das λυτροῦσθαι als Erlösung vom sündigen Wandel bezeichnet werden. Die Unfreiheit des eitlen Wandels hört auf, wenn die Schuldverhaftung gegen Gott aufhört, welche uns in der Unmöglichkeit eines rechten, vollgiltigen sittlichen Verhaltens festhielt. Gibt nun eigentlich schon darüber unsere Stelle keinen Aufschluß, so ist noch viel weniger eine Entscheidung aus ihr zu erholen über die weitere wichtige Frage, ob die Leistung, mit welcher Christus für den Gotte als Schuldner verhafteten Menschen eintritt und seine Entlassung aus dieser Haft bewirkt, die Leistung gerade desjenigen sei, was der Mensch Gotte zu leisten gehabt hätte und nicht geleistet hat; oder ob sie in irgend einer anderen von Gott als gutmachendes Aequivalent angenommenen sühnenden That oder Gabe bestand, ob sie priesterlicher oder rechtlicher Natur, ob sie Opfer oder Stellvertretung, ob sie auf die Heiligkeit oder auf die Gnade Gottes gerichtet, und nach welcher von beiden sie bemessen gewesen sei. —

Wie nun gerade auf dem hohen sittlichen Werth des Blutes Christi in Vers 19 der ganze Gedanke ruhte, so wird auch in

Vers 20 das τίμιον des Blutes dargethan, und zwar, wie vorhin in Ansehung seiner eigenen sittlichen Tadellosigkeit, so nun durch Hinweisung auf die persönliche Würde und Ehrenstellung desjenigen, dessen Blut es war.

Je weniger in Vers 19 Christus selbst als Lamm, seis als Opfer- oder Passahlamm bezeichnet war, desto weniger werden auch die nun folgenden Appositionen des V. 20 an den Begriff des Lammes, oder an Christus, sofern er Lamm ist [1]), desto gewisser werden sie sich vielmehr an Χριστοῦ allein und ausschließlich anfügen [2]); und eben weil er so verbunden haben will, stellt Petrus Χριστοῦ nicht hinter αἵματι, sondern trotz der dadurch entstehenden Härte ganz ans Ende des Satzes. Als Χριστός, als Heilsmittler, ist er zuvorerkannt, nicht als Lamm [3]); dagegen ist es von wesentlicher Bedeutung, daß von dem Heilsmittler, auf den προεγνωσμένος sich bezieht, die gewaltsame Tödtung seines Lebens in der Verströmung seines Blutes ausgesagt ist. Denn darnach kann es nun lediglich der geschichtlich gewordene Heilsmittler, der historische Christus [4]) sein, dessen Verhältniß zu Gott durch dies προεγνωσμένως näher

1) so Wiesinger. 2) vgl. insoweit de Wette. 3) dies auch gegen Weiß S. 209. 4) vgl. Wiesinger.

bestimmt wird. Sein Verhältniß sagen wir: denn allerdings ist προγιγνώσκειν hier dasselbe schöpferische Zuvorerkennen wie oben Vers 2 (wo m. nachs.), allein da ihm hier nicht ein geschichtliches Werden, sondern nur ein geschichtliches Offenbarwerden gegenübersteht, so kann es hier nur schöpferisches Zuvorerkennen einer Person sein, welche schon vor und bei dem Zuvorerkennen in persönlicher Wirklichkeit vorhanden war[1]); das Zuvorerkennen kann also hier nur gemeint sein von der ewigen Setzung einer neuen Seinsweise und eines darnach sich bestimmenden neuen Verhältnisses dieser vorweltlichen Person zu dem Zuvorerkennenden, welches beides erst hernachmals in geschichtlicher Wirklichkeit in die Welt getreten ist. Die Seinsweise und das Verhältniß des Heilsmittlers zu Gott, wie beides dadurch sich bestimmen mußte, daß der ewig bei Gott seiende Heilsmittler geschichtlicher, menschlich lebendiger Heilsmittler ward, das ist von Gott ewig zuvorgesetzt; m. a. W.: den Sohn, in welchem als dem Heilsmittler Gott die Menschheit ewig zum Gegenstand seines Liebeswillens gemacht hat, den hat er eben auch ewig als geschichtlichen, menschlich lebendigen Heilsmittler zuvorerkannt, d. h. hat ihn von Ewigkeit dazu versehen und werden lassen.

Denn die καταβολὴ κόσμου, vor welcher dies Erkennen geschehen ist — ein Ausdruck, der wieder deutlich an den Epheserbrief (1, 4) erinnert — ist die Grundsteinlegung zur Weltschöpfung, also der Anfang alles Schaffens und damit auch aller Zeit und Geschichte, und folglich fällt das noch vorher ausgeübte Erkennen in die zeitlose Ewigkeit zurück, erscheint dann aber nicht nur in einer thatsächlichen ewigen Priorität vor dem geschichtlichen Anfang alles creatürlichen Seins, sondern auch als ermöglichender Grund für diesen Anfang. Der, welchen Gottes Liebeswille vor allem Schaffen zum Heilsmittler versehen hat, der ist eben damit der Möglichkeitsgrund der Weltschöpfung geworden, ohne den Gott die Welt gar nicht gemacht hätte. Gott wollte eben keine andere Welt und Menschheit, als eine, die er auch auf dem Wege der Erlösung zu seiner seligen Liebesgemeinschaft führen könnte; und darum ist dieser ewig zum Heiland versehene Sohn auch der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, der, durch den und in dem Gott die Welt geschaffen[2]).

Hat nun der Apostel den, durch dessen heilsmittlerisches, im

1) gegen Weiß S. 245. 2) Kol. 1, 15 ff.

Tod verströmtes Leben die Leser erlöst sind, zunächst dadurch in der Hoheit seiner persönlichen Würde und Ehrenstellung vorgeführt, daß er ihn auf Grund der eigentlichen Wurzeln seines heilsmittlerischen Seins und Lebens als den vorweltlichen, ewigen Grund der Welt und Menschheit darstellte: so bezweckt er nun dasselbe, indem er ihn hinsichtlich der geschichtlichen Verwirklichung dieses seines ewig versehenen heilsmittlerischen Seins und Berufsverhältnisses zu Gott als das letzte Ziel der Welt und Menschheit und ihrer Geschichte benennt.

Denn nichts weiter als die geschichtliche Verwirklichung des von Ewigkeit Gesetzten will fürs erste mit dem Ausdruck φανερωθέντος δέ eingeführt werden, indem ja eben nur dies durch göttliches Zuvorerkennen ewig geordnet war, daß der, welcher persönlich bereits gleich ewig existirte, in derjenigen Seinsweise zu existiren geschichtlich anfangen sollte, kraft deren das, was er seinem Wesen nach ist, Gegenstand einer durch sinnliche Wahrnehmung vermittelten Erkenntniß sein konnte und mußte, d. h. in menschlich leibhaftiger Seinsweise [1]). Nur auf eine solche sinnlich wahrnehmbare Seinsweise, nicht mehr und nicht weniger, führt uns die Wortbedeutung von φανεροῦσθαι [2]), während der Aorist nicht blos den Eintritt und Anfang dieser Seinsweise bezeichnet, sondern das ganze menschliche Leben Christi von seiner Geburt bis zu seinem Tod als ein einheitliches, ein für allemal geschehenes Factum darstellt [3]). Sodann aber — dies ist das Andere, was unsere vorläufige Zusammenfassung des Inhalts der zweiten Vershälfte in sich schloß — muß auf die Zeitbestimmung ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων der Hauptnachdruck gelegt werden. Die Einführung dieser Zeitangabe durch ἐπί mit Gen., welches sonst gern zur Angabe der Art und Weise, der begleitenden Umstände gebraucht wird [4]), läßt nämlich noch schärfer hervortreten, was wir schon bei Vers 5 geltend machten, daß Christi Erscheinung nicht etwa als in einer schon an sich den Charakter des Endes tragenden Zeit geschehen zu denken ist, sondern als ein Vorgang, der so geschehen ist, daß sein Eintreten die Zeit, da er geschah, zum Ende gemacht hat. Denn die Er-

1) dies auch gegen Weiß S. 245 Anm. 2. 2) vgl. 1 Tim. 3, 16; Kol. 3, 4. Ueber den Unterschied zw. φανερ. u. ἀποκαλ. s. Wiesinger S. 112. 3) vgl. Wiesinger S. 111 u. 113. 4) z. B. Mtth. 18, 16; 2 Kor. 13, 1; 1 Tim. 5, 19; vgl. Steiger S 182.

füllung des göttlichen Liebeswillens ist das Ziel aller Menschheitsgeschichte; in Christo aber dem Menschgewordenen, dem grundleglichen Anfänger einer neuen Menschheit, ist diese Erfüllung persönlich vorhanden, und all sein weiteres Thun und Leiden ist nur Bethätigung und Entfaltung des in seiner Person bereits gegebenen Endes, welches immerhin dann wieder in einen ganzen geschichtlichen Verlauf, in eine Endzeit sich ausdehnen mag; jedenfalls bleibt die letzte Offenbarung Christi in seiner Wiederkunft nur der definitive Abschluß des mit seiner ersten Erscheinung begonnenen und ununterbrochen, ohne neue Heilsthaten oder Offenbarungen, bis zur Wiederkunft sich fortsetzenden Endes [1]) — so, von diesem Schlußpunkt des Endes, ist z. B. der καιρος ἔσχατος Vers 5 gemeint [2]). Er also ist persönlich der bewirkende Grund des Weltanfangs und des Weltendes [3]).

Der Gedanke, den Petrus im Zusammenhang mit Vers 19 (τιμίῳ) hier verfolgt, ist damit vollkommen abgerundet und in sich geschlossen. Denn wenn nun noch ein δι' ὑμᾶς hinzugefügt wird, so ist darin kein neues constitutives Moment für diesen Gedanken enthalten, und es ist insofern fast schon zu viel gesagt, dies δι' ὑμᾶς gebe an, warum Christus, der längst Zuvorversehene, nun am Ende der Zeiten offenbart sei [4]). Man müßte nämlich dann etwa die Zeitbestimmung betonen und durch δι' ὑμᾶς begründet sein lassen, warum er gerade in der letzten Zeit erschienen — aber ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων ist ja gar nicht Angabe einer bestimmten geschichtlichen Zeitperiode, etwa der der Leser, sondern Christus mußte ja immer, mochte er erscheinen, wann er wollte, in der „letzten Zeit" erscheinen —; oder (was freilich sachlich auf dasselbe hinauskäme) man müßte sagen, daß Christus gerade um der Personen der Leser willen, um ihnen gerade einen Heilsvorzug vor Andern zu gewähren, erschienen sei [5]), was ebenso gewiß in dem διά, seinem Verhältniß zu φανερ. zufolge, liegen müßte, als es etwas ganz Anderes ist, als die Aussage, daß ihnen thatsächlich ein solcher Vorzug zu Theil geworden ist [6]).

---

1) ganz ebenso 1 Kor. 10, 11; gegen Weiß S. 82 Anm. 3; vgl. überdies Eph. 3, 9—11; Kol. 1, 16—20. 2) so auch 4, 7; dann Matth 24, 3; Joh. 6, 39 ff. u. s. w. 3) s. die Andeutung b. Huther S. 72. 4) so Wiesinger. 5) so Steiger. 6) gegen Wiesinger.

Man wird aber überhaupt diese Apostrophe an die Leser nur nach Maßgabe des begründenden Zusatzes *τους πιστούς κτλ.* in Vers 21 richtig würdigen können: Um euretwillen als derer, die da gläubig sind ꝛc. ist er erschienen [1]). Nicht im Sinne der Präscienz: um euretwillen, als von denen er vorausgesehen, daß ihr gläubig werden würdet, sondern lediglich vom Standpunkt der factischen Gegenwart aus. Indem und weil sie im Glauben die in Christi Offenbarung geschehene Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens sich dazu haben gereichen lassen, wozu sie dienen soll, d. h. indem sie eben ihn an sich haben zur Verwirklichung kommen lassen, haben sie damit sich zu solchen gemacht, um derentwillen, denen zu Gute jene Verwirklichung geschehen ist, haben die auf die ganze Menschheit gerichtete Abzweckung der heilsvollendenden Erscheinung Christi bei sich, für ihre Person, zu einer thatsächlich und wirklich bestehenden gemacht. Die Absicht aber, in der Petrus dies *δι' ὑμᾶς κτλ.* hinzufügt, ist dieselbe wie oben Vers 4 und 5 (*εἰς ὑμᾶς*) oder Vers 12 (*αὐτα, ἃ νῦν ἀνηγγ. ὑμῖν*): er will nur wieder den Lesern recht eindringlich ans Herz legen, wie die Hoheit und Würde dessen, der als der unendlich kostbare Preis der Erlösung in den Tod gegeben worden ist, gerade ihnen in der seligsten Erfahrung kund und offenbar worden ist; wie also sie gerade Ursache haben, um dieses hohen Preises willen vor der Drangabe der Frucht jener Erlösung durch sündiges Verhalten in heiliger Furcht sich zu hüten. Nach der appositionellen Erläuterung des *ὑμᾶς* aber versteht es sich dann von selbst, daß nur sofern sie dauernd in dem Verhalten gläubiger Aneignung der in Christi Erscheinung geschehenen Heilsverwirklichung bleiben, also sofern und solang sie Gläubige sind (*πιστούς*, nicht blos *πιστεύσαντας*), dies *δι' ὑμᾶς* von ihnen gilt; und andererseits, daß es von ihnen nur gilt als Angehörigen der Gesammtheit der Gemeinde der Gläubigen — daher der Artikel bei *πιστούς* [2]). —

Dieser Glaubensstand nun ist, wie der Zusatz *δι' αὐτοῦ* besagt, durch Christum vermittelt, aber nicht durch ihn als den in leiblich sichtbarer Seinsweise Offenbarten, den haben die Leser weder gesehen, noch gehört, und auf sein Offenbarwerden durch das Wort der Verkündigung von ihm könnte *φανερωθέντος* nur mißbräuch-

---

1) vgl. Weiß S. 42 Anm. 2) vgl. Wiesinger.

lich bezogen werden [1]); sondern zunächst ist nur die Person des Heilsmittlers in αὐτοῦ gemeint, und inwiefern, in welcher näheren Bestimmtheit er Vermittler ihres Glaubens ist, besagt dann erst das Folgende, wo der Gott, welcher Gegenstand dieses Glaubens ist, bezeichnet wird als ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα. An diesen Gott [2]) können sie aber doch nur glauben, nachdem er das gethan, was die Attribute besagen. Also kraft des Lebens überweltlicher, verklärter Gottesgemeinschaft, zu welchem Christus durch die Auferweckung gelangt ist, und vermittelst einer Bethätigung dieses Lebens an ihnen stehen sie im Glauben, kurz durch eine Erfahrung von seinem persönlichen Sein und Leben, so wie es jetzt infolge der genannten Gottesthaten ist, ist ihr Glaubensstand vermittelt — womit wir auf das über den Zweck der ganzen Wendung δι' ὑμᾶς κτλ. schon früher Bemerkte zurückkommen. Ebenso liegt im Zusammenhang der Grund dafür, daß als Gegenstand des Glaubens nicht Christus, sondern Gott genannt ist; denn das Verhältniß des Christen zu Gott ist es ja, was der Apostel als den zu heiligem Verhalten nöthigenden Grund bei seiner ganzen Vermahnung von Vers 13 an zu Grunde gelegt hat. Zugleich aber dient unser Vers der Aussage des V. 19 insofern zur Ergänzung, als sich hier zeigt, wie es auf Grund der sühnenden Aufhebung unserer Schuldverhaftung an Gott durch den Tod Christi zu einer Erlösung aus sündigem Zustand und sündigem Verhalten hat kommen können; so nämlich, daß Gott, gerade wie es Jes. 53 darstellt, nachdem sein Knecht als ein Unschuldiger die Sünde seines Volkes getragen, sich zu ihm und zu seiner Leistung als einer vollkömmlichen und giltigen thatsächlich bekennt, indem er ihn aus dem Leiden und dem

1) gegen Gerhard, Wiesinger S. 114. 2) vgl. Weiß S. 42 Anm. — Wenn übrigens Weiß aus unserer Stelle die Behauptung ableitet, die πίστις sei dem Petrus „nichts anderes als das Gottvertrauen", welches „sich auf das größte Wunder der göttlichen Allmacht, das in der Auferweckung Christi geschehen ist, gründe" (S. 324), so scheint er zu vergessen, daß Paulus fast buchstäblich mit denselben Worten den Glauben an den Gott, der Christum auferweckt hat, gerade wegen dieser Beziehung als den rechtfertigenden bezeichnet Röm. 4, 24 (vgl. Huther S. 12). Darnach mag auch bemessen werden, was es mit der anderen Behauptung auf sich hat, „der Glaube erscheine 1 Pet. 1, 21 gleichsam (?) nur als die Vorstufe der Hoffnung, diese aber als die eigentliche Blüthe und der Höhepunkt des neuen Lebens" (S. 44).

der Sünde und ihren Folgen unterstellten Leben wegnimmt und zu einem Leben der Herrlichkeit erhebt, welches von Allen im Glauben angeeignet werden kann und angeeignet wird, welches aber freilich, insofern es zunächst lediglich das innere Personleben umfaßt und also seine volle Ausbreitung über den ganzen Wesensbestand des Menschen, auch über seine Leiblichkeit, nur erst in Aussicht stellt, zugleich noch Gegenstand der Hoffnung ist — ein Gedanke, der in ausführlicher Auseinandersetzung so oft bei Paulus sich findet, den aber Petrus, dem Charakter des ganzen Briefes entsprechend, in eigenthümlich schöner Präcision so ausdrückt, daß er sagt, unser Glaube sei auch Hoffnung zu Gott.

Es wird nämlich nicht so zu construiren sein, daß πίστις und ἐλπίς das doppelte Subject, und εἰς θεὸν Prädicat wird: „so daß euer Glaube und eure Hoffnung auf Gott gerichtet ist" [1]). Denn erstlich enthielte ja dann die Folgerung zum Theil ganz dasselbe, was schon in der Aussage selbst, aus der gefolgert wird, ausgesprochen war, nämlich daß Gott Gegenstand des Glaubens ist [2]). Man müßte doch wenigstens erwarten, daß dazu ein neues Moment hinzutreten werde, auf dem dann als dem eigentlich Beabsichtigten der ganze Nachdruck liegen müßte. Dies Neue könnte allerdings in ἐλπίδα gefunden werden, allein dann befremdet wieder die Stellung des ὑμῶν, die Weglassung des Artikels vor ἐλπίδα und eigentlich auch der Mangel einer correlativen Verbindung beider Begriffe durch καὶ-καὶ oder τε-καί. Ueberhaupt aber bekommt bei dieser Fassung das εἰς θεόν einen Nachdruck, der weder durch die eigene Bedeutung dieser doch eigentlich sehr selbstverständlichen und darum auch im ersten Glied des Verses als selbstverständlich ohne weiters eingeführten Näherbestimmung des Glaubens, noch durch irgend einen Gegensatz, noch auch endlich durch den Zusammenhang der ganzen Stelle gerechtfertigt ist. Allerdings wird in letzterer Hinsicht geltend gemacht, es werde mit jenen Worten zum Anfang der Erörterung V. 17 zurückgelenkt. „Ist unser Glaube und unsere Hoffnung darum Gott zugewendet, so daß wir Gott als Vater anreden dürfen, weil er den zur Loskaufung . . . für uns Gegebenen auferweckt . . und damit bezeugt hat, daß wir durch ihn der Verhaftung der Sünde und des Todes entledigt sind, so ist auch klar, wie

1) so die Meisten. 2) vgl. Weiß S. 43 Anm.

wenig sich mit solchem Glauben und solcher Hoffnung zu Gott ein unheiliger Wandel verträgt" [1]). Allein erstlich zeigt sich da nur, wie bedeutungslos dann der ganze Zusatz mit ὥστε wäre, indem der angegebene Grund, warum unser Glauben und Hoffen auf Gott gerichtet sei, bereits im ersten Theil des Verses, in den participialen Näherbestimmungen zu θεός, angedeutet ist; sodann aber, wenn der Apostel diesen Grund gerade hervorheben wollte, so müßte er ihn, da ὥστε nur das formale Zeichen einer auf das Vorhergehende gegründeten Schlußfolgerung überhaupt, ganz abgesehen von ihrem eigentlichen punctum saliens ist, neben dem ὥστε noch besonders nennen: ihr steht im Glauben an den Gott, der dies gethan hat, so daß, wie daraus zu schließen ist, euer Glaube auch gerade darum, weil er das gethan hat, auf Gott gerichtet ist; d. h. Petrus müßte schreiben ὥστε διὰ τοῦτο. Außerdem war nur ein Doppeltes möglich: er mußte entweder die ganze Aussage umdrehen: εἰς θεόν, εἰς ὃν ἡ πίστις κ. ἐλπ. ὑμ. ἐστιν, ὅτι αὐτον ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν κτλ., oder er mußte schreiben ὅθεν oder διό καί [2]) („weßhalb denn auch") ἡ πίστις . . . ἐστιν εἰς θεόν. Endlich aber führt diese Schlußbemerkung des Apostels durchaus nicht zum Anfang der Erörterung in V. 17 zurück; denn in dem Vordersatz V. 17 ist eben nicht davon die Rede, daß „unser Glaube Gotte zugewendet ist, so daß wir ihn als Vater anreden dürfen", sondern diese letztere Wahrheit dient dort nur als untergeordnetes Moment zur Einleitung einer andern Aussage, um die es eigentlich zu thun ist: daß der, den wir als Vater anrufen, der unerbittlich strenge und gerechte Richter ist, davon geht die Erörterung aus, und dahin kehrt der Schlußsatz von Vers 21 offenbar nicht zurück. Wir werden uns also jedenfalls an die oben aufgestellte Construction halten müssen, wornach πίστιν Subject, ἐλπίδα Prädicat, und καί mit „auch" zu übersetzen [3]), εἰς θεόν aber nicht einseitig auf ἐλπίδα [4]), sondern gleichmäßig auch auf την πίστιν zu beziehen ist. Dann ist nicht blos hinsichtlich der Stellung des ὑμῶν und der Artikellosigkeit von ἐλπίς Alles in Ordnung, sondern auch der Gedanke vollkommen klar und dem Zusammenhang entsprechend. Geht unser Glaube auf den Gott, der Christum erweckt und in ein Leben verklär-

1) Wiesinger. 2) vgl. z. B. Röm. 15, 22; Hebr. 7, 25. 3) vgl. Huther; auch Zöckler, theol. nat. I, 1 S. 169. 4) so Weiß a. a. O.

ter Leiblichkeit versetzt hat, so ist dieser Glaube, nur nach einer andern Seite angesehen, auch Hoffnung zu Gott, Hoffnung darauf, daß Gott dasselbe verklärte Leben Christi, das er uns schon jetzt im Glauben innerlich zu eigen gegeben hat, uns schließlich ebenso wie Christo schon jetzt als Verklärung auch unserer Leiblichkeit werde zu Theil werden lassen [1]).

So erscheint hier am Schluß die ἐλπίς als die scharf hervortretende Spitze der Vermahnung; genau so, wie sie zu Anfang V. 13 als ihr tragender, einheitlicher Grund hingestellt war. Der Glaube, der die Leser dadurch, daß er ihnen die Erkenntniß von der Größe des für sie gegebenen Lösegeldes erfahrungsmäßig vermittelt hat, auf die Nothwendigkeit eines heiligen Wandels in ihrem Leben der Hoffnung hinweist, dieser Glaube legt ihnen diese Nothwendigkeit dadurch noch stärker und unmittelbarer nahe, daß er selbst auch Hoffnung ist. —

Wir haben damit schon gesagt, daß hier der erste Abschnitt der Vermahnung sich abschließt; der zweite, der nun folgt, bildet aber mit jenem ein Ganzes, den zweigliedrigen ersten Haupttheil der Paräneſe. Handelte es sich V. 13—21 um das Verhalten persönlicher Heiligung, von welchem der einzelne Christ kraft seines persönlichen Verhältnisses zu Gott sein Hoffen muß begleitet sein lassen, wenn es ein rechtes, erfolgreiches sein soll; so handelt es sich von V. 22 an um das rechte Verhalten zu der Gemeinde, welcher allein die sichere Anwartschaft auf jene gehoffte Herrlichkeitszukunft verbürgt ist, innerhalb deren allein also der Einzelne mit Grund solche Hoffnung haben kann. Dort wars die den Einzelnen als solchen angehende Losreißung vom Dienst sündiger Natürlichkeit und die gottgemäße Gestaltung seines persönlichen Lebens; hier ists die Losreißung aus den Banden natürlich verderbter Volksgemeinschaft und der feste Zusammenschluß mit der neuen, heiligen Gemeinschaft, worauf die Vermahnung als auf die Bedingung rechten und gesegneten Hoffens sich richtet. Denn diese letztere Beziehung auf den Grundgedanken der Hoffnung läßt sich überall als der rothe Faden, der sich durch diese zweite Hälfte hinzieht, verfolgen, ja sie gibt uns, wie wir sehen werden, erst den Schlüssel zu dem Verständniß des Einzelnen wie des Ganzen an die Hand. Der oben angegebene

1) vgl. z. B. Röm. 8, 11; 1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 4, 14.

Grundgedanke des zweiten Abschnitts, in Verbindung mit dieser Beziehung auf die Hoffnung, läßt uns nun gleich von vornherein erkennen, daß dieser Gedankenzusammenhang nicht blos bis zu Ende des 1. Capitels [1]), sondern ununterbrochen, wenn auch in mehreren Wendungen, bis Cap. 2, 10 sich erstreckt [2]).

2. Das Gesammtverhalten des hoffenden Christen gegenüber der Gemeinde, 1, 22 — 2, 10.

Vers 22—25. „Nach Reinigung eurer Seelen im Gehorsam der Wahrheit [3]) zu ungeheuchelter Bruderliebe liebet einander von Herzen brünstig, als die wiedergeboren sind nicht aus vergänglichem, sondern unvergänglichem Samen, durch das lebendige und beständig bleibende Wort Gottes; dieweil „„alles Fleisch wie Gras ist, und all seine Herrlichkeit wie des Grases Blüthe; verdorrt ist das Gras, und seine Blüthe abgefallen; das Wort aber des Herrn währet in Ewigkeit““ — das ist aber das Wort, welches unter euch verkündigt worden ist.“ —

Seine Vermahnung zum innigen Anschluß an die Gemeinde des Glaubens und der Hoffnung leitet der Apostel zunächst ein in der den concreten geschichtlichen Verhältnissen entsprechenden Form, als Mahnung zur Bruderliebe — läßt es sich doch leicht denken, wie in Zeiten der Verfolgung diese Liebe bei Manchen in Gefahr gerieth, zu erkalten oder sich zu verleugnen, um der Gefahr willen, die aus ihrer unbeirrten Bethätigung erwachsen konnte.

Da nennt nun Petrus, ähnlich wie V. 13, zuvörderst eine Vorbedingung der Bruderliebe, das ἁγνίζειν τας ψυχάς. Denn das εἰς construirt sich natürlich nicht zu ἀγαπήσατε [4]), sondern dem gesunden Sinn zufolge zu ἠγνικότες. Dies Part. Perf. gibt nun aber nicht die ein für allemal geschehene Thatsache an, auf Grund deren eben die Mahnung ἀγαπήσατε ausgesprochen werden kann [5]), die ist vielmehr in ἀναγεγεννημένοι κτλ. enthalten [6]); sondern es ist die Vorbedingung, welche eintreten zu lassen die Leser ermahnt werden [7]). Da nämlich ψυχή, wie wir von V. 9 her

---

1) so z. B. Wiesinger, Huther. 2) vgl. Bengel. 3) διὰ πνεύματος als Glossem zu streichen, ebenso καθαρᾶς vor καρδίας. 4) so z. B. Gerhard S. 135. 5) so Wiesinger. 6) vgl. Steiger S. 188. 7) vgl. Gerhard, de Wette, Huther.

wissen, das individuelle Leben als ein der sittlichen Selbstbethätigung fähiges, für dieselbe aber auch so oder so sittlich bestimmbares bezeichnet, so unterscheidet der Apostel hier ganz richtig von der Seele das Ich, welches eben bestimmend auf die Seele wirken soll. Das ἁγνίζειν nun, in welchem diese, die Selbstbethätigung der Seele bestimmende Wirkung des Ich bestehen soll, ist vor allem nicht zu verwechseln mit ἁγιάζειν [1]), eine Verwechslung, welche schon frühzeitig die ungehörige Erinnerung an den ἁγιασμὸς πνεύματος V. 2 und daher das Glossem διὰ πνεύματος zur Folge hatte. Ἁγνός, dessen Derivat ἁγνίζειν ist, kommt sehr verschiedentlich im N. T. vor. Man wird am besten ausgehen von Jak. 3, 17, wo das Wort in einer Reihe von Prädicaten steht, die alle der himmlischen σοφία zur Beschreibung dienen, und lauter Tugenden aus dem Bereich rechter Nächstenliebe benennen, wie denn auch unser ἀνυπόκριτος dort vorkommt. Die ganze Aussage tritt aber dort in Gegensatz zu einem Stand der Dinge, wo die Mächte sündiger Eigensucht, ζῆλος und ἐριθεία herrschen. Ebenso wird Jak. 4, 8 ἁγνίζειν καρδίας entgegengesetzt dem δίψυχον εἶναι. Vergleichen wir damit Stellen wie Phil. 4, 8; 2 Kor. 7, 11, so ergibt sich, daß die Grundbedeutung des Wortes die Lauterkeit des Sinnes ist, welche nur Eins den Grund, und ohne Neben- und Hintergedanken nur Eins das Ziel aller Lebensbethätigung sein läßt, nämlich das wahrhaft Sittliche, die sittliche Wahrheit [2]). Genau so ists denn auch gemeint, wenn Petrus hier die Lauterkeit der Seelen, d. h. des bethätigungsfähigen und hiefür bestimmbaren individuellen Lebens, gewirkt werden läßt ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας. Ἀλήθεια ist das (Gedanke, Thatbestand oder Person), was in keinerlei Weise mit sich selbst, mit seiner wesentlichen Idee in Widerspruch steht, sondern nach allen Seiten seines Seins nur volle Verwirklichung seiner selbst, seines Wesens ist. Im letzten Grunde also ist eigentlich Gott, und er allein, ἡ ἀλήθεια, als der im Verhältniß zu sich selbst sich lediglich selbst bejahende, mit seinem Wesen in absoluter Uebereinstimmung befindliche. Dies innergöttliche Verhältniß aber ist ein Verhältniß Gottes zu einem Andern außer Gott, ein Verhältniß Gottes zur Welt geworden, indem der von Gott persönlich unterschiedene θεὸς πρὸς θεόν, Gott, das urbildliche Weltziel, in

1) gegen Steiger S. 188. 2) etwas ganz Anderes meint Apg. 15, 9.

welchem Gott die Welt geschaffen hat, eben der ist, in welchem Gott nach seinem innergöttlichen Verhältniß zu sich sich selbst bejaht, nämlich Gott der Sohn. Kraft dieser Bestimmtheit der Schöpfungsthat steht nun auch das Ergebniß derselben, die Welt, zu Gott in dem Verhältniß, daß er in ihr sich selbst bejaht — soweit dies überhaupt zwischen Gott und der Creatur Gottes möglich ist. Wo nun dies Verhältniß Gottes zur Welt vollkommen verwirklicht ist, also eben in der durch Christum vermittelten Gemeinschaft des Menschen, deß die Welt ist, mit Gott, da ist auch ἡ ἀλήθεια vorhanden; oder eigentlich, der Thatbestand dieses Verhältnisses, wie er im Personleben des Christen vorliegt, ist ἡ ἀλήθεια.

Demnach kann nun jene Lauterkeit das Verhaltens im oben beschriebenen Sinn im Christen selbstverständlich nur dadurch zu Stande kommen, daß er eben dies Verhältniß, in welchem ihm die rechte sittliche Wahrheit wirklich innerlich zu eigen ist, ausschließlich und unbedingt das Bestimmende für sein inneres wie äußeres Thun, daß er sein gesammtes Verhalten nur eine Bethätigung dieses Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott, einen Gehorsam gegen die Wahrheit, sein läßt [1]). Denn so ist das ἐν gemeint; nicht daß dies Verhalten der ὑπακοή der schon vorher vorhandene Grund wäre, auf dem dann das ἁγνίζειν sich vollzieht, sondern daß eins in und mit dem andern vorhanden ist. Eben darin, daß, und in dem Maße, als der Thatbestand der Gottesgemeinschaft das allein Bestimmende für das Verhalten ist, eben darin und in dem Maße wird diese Läuterung ihrem Anfang und ihrem stetigen, wachsenden Fortgang nach bewirkt. Durch die Herstellung aber solcher einfältigen Lauterkeit, welche den Christen überhaupt nur aus dem Thatbestand seiner Gottesgemeinschaft heraus sich bethätigen läßt — und das Part. Perf. deutet eben an, daß diese, an sich betrachtet stetig fortgehende Läuterung doch in Bezug auf ein bestimmtes Einzelverhalten immerzu auch bereits geschehen und zum Vollzug gebracht sein müsse [2]) — durch die Herstellung, sage ich, solcher Lauterkeit wird dann auch, wie Petrus durch die Anfügung der folgenden Worte mit εἰς andeutet, die rechte Bereitschaft, die erforderliche Verfassung des sich selbst bethätigenden Lebens, d. h. der ψυχαί, für rechte, aufrichtige christliche Bruderliebe hergestellt. Denn es ist ja

1) vgl. zu V. 2, S. 13. 2) vgl. Huther.

dann auch das Verhalten des Christen gegen den Mitchristen allein aus seinem Gemeinschaftsverhältniß mit Gott heraus, d. h. so bestimmt, daß er in ihm nur den sieht, in welchem dasselbe Gemeinschaftsverhältniß verwirklicht ist [1]), ihn also als einen Wesensgleichen mit sich zusammenschließt, d. h. eben ihn als Bruder liebt. Es ist ihm das ganz natürlich und nothwendig, und er kann demnach unter dieser Voraussetzung, als ἦγνικὼς τ. ψ. κτλ., gar nicht in den Fall kommen, eine Bruderliebe, die er nicht wirklich hätte, nur äußerlich vorzugeben, seine Liebe ist dann selbstverständlich ἀνυπόκριτος. In dem Maße aber, als jenes Verhältniß der Gottesgemeinschaft aufhört, das allein Bestimmende für den Christen zu sein, so daß etwa, wie es gerade in Drangsalszeiten doppelt nahe liegt, die unlauteren Neben- und Hintergedanken irdischen Schadens oder Nutzens hereinspielen, in demselben Maße muß auch die Bruderliebe verschwinden oder aufhören, eine wirklich ungeheuchelte zu sein. — So schließt sich nun auch trotz des scheinbar plötzlichen Uebergangs unser neuer Abschnitt eng an den vorigen; denn das Verhältniß zu Gott, als dessen nothwendige Bethätigung dort durchweg (V. 14. 15. 17. 21) der heilige Wandel erscheint, ist eben die ἀλήθεια, das Gemeinschaftsverhältniß mit Gott, in und mit dessen ausschließlicher Befolgung nach V. 22 auch die rechte Verfassung des individuellen Lebens für aufrichtige Bruderliebe hergestellt ist. — Nachdem so zur Herstellung der Grundbedingung für rechte Bruderliebe ermahnt worden, folgt die Vermahnung zur Liebe selbst, welche der Natur der Sache nach bestimmt wird als eine, die aus dem Herzen kommt, und welche ἐκτενής ist, d. h. nicht blos eine plötzlich auflodernde und ebenso rasch verfliegende Empfindung, sondern welche anhält und aushält, auch wenn es ihr schwer gemacht wird, wie bei den Lesern. In diesem zeitlichen Sinn der Dauer, nicht in dem der intensiven Stärke ist das Wort an allen neutestamentlichen Stellen gebraucht [2]). Zur Begründung dieser Vermahnung erinnert nun der Apostel seine Leser in

Vers 23 an die Thatsache ihrer christlichen Neugeburt; aber nicht mit dem Absehen darauf, daß dieselbe in jedem Einzelnen ein neues heiliges Leben herstellt, zu dessen Bethätigung vor allem

---

1) vgl. Kol. 3, 10 f. 2) Luk. 22, 44; Apg. 12, 5; 26, 7; 1 Pet. 4, 8.

Liebe gehört[1]), sondern die Wiedergeburt wird hier in Betracht genommen als die Thatsache, welche die Leser zu einem solchen brüderlich verbundenen Ganzen gemacht hat[2]). Das Verständniß der weiteren Bestimmungen dieser Wiedergeburt macht man sich aber, soviel ich sehe, unnöthig schwer durch eine fast pedantische Geltendmachung des Unterschieds zwischen ἐξ und διά und durch die dann weiter nothwendige Annahme, daß die σπορὰ ἄφθαρτος etwas Anderes sein müsse, als der λόγος θεοῦ. Diese letztere hat dann zu so ungeheuerlichen Vorstellungen geführt, wie etwa bei Steiger: „dabei kann die Vorstellung die sein: der (alte) Mensch ist das Empfangende und Gebärende. Vermittelst des Wortes empfängt er in der ἀναγέννησις den unvergänglichen Samen vom heiligen Geist, und gebiert so aus göttlichem Samen einen neuen Menschen" — obwohl freilich Steiger selbst diese Erklärung weniger wahrscheinlich findet, als die andere, daß „der heilige Geist als die lebensschwangere Mutter vorgestellt werde, in der kraft der ewigen πρόθεσις Gottes der göttliche Samen aller heiligen Geschöpfe ruht"; da aber „der heilige Geist nicht ohne Vermittlung, sondern im Worte Gottes uns gegenwärtig und wirksam" sei, so geschehe es, wenn wir aus dem göttlichen Samen wiedergeboren werden, vermittelst des Wortes. Aber abgesehen von den mehrfachen Ungereimtheiten, die auch hier wieder sich finden, so steht vom Geist Gottes nirgends etwas; hätte ihn Petrus unter σπορὰ ἄφθαρτος gemeint, so hätte er das ausdrücklich hinzusetzen müssen; denn es ginge nicht an, von den beiden Factoren der Wiedergeburt den einen blos bildlich zu bezeichnen und den andern blos eigentlich. Schon der Umstand, daß weiterhin schlechterdings nicht mehr von einer σπορὰ ἄφθαρτος oder etwas darunter Verstandenem, sondern durchweg nur von dem Wort als einem unvergänglichen die Rede ist, scheint mir ein Beweis, daß der λόγος nicht als etwas von der σπορα ἄφθαρτος wirklich Verschiedenes gedacht sein kann. Allerdings ist σπορά nicht Pflanzensame[3]), oder gar Saat, sementis[4]), sondern das semen humanum[5]); so daß das Bild auf das Wort Gottes nicht zu passen scheint. Allein man darf sich eben nur nicht um des ἐξ willen

1) so Wiesinger, Huther. 2) vgl. Gerhard, Bengel, Weiß S. 40. 3) so Huther früher. 4) so Bengel. 5) vgl. Luther, Gerhard, Wiesinger u. A.

peinlich an den Begriff des Stofflichen halten [1]), da müßte etwa auch nach Joh. 1, 13 Gott der Stoff, die materia sein, aus dem die Gotteskinder ihr Leben haben. Sondern wenn dort neben dem γεννηθῆναι ἐξ αἱμάτων von einem γεννηθῆναι ἐκ θελήματος ἀνδρός die Rede ist, und beides gleichmäßig dem γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ gegenübergestellt wird, so läßt sich deutlich sehen, daß da überall nicht die stoffliche Quelle, sondern nur der lebenskräftige Ausgangspunkt, von dem her die Geburt geschieht, oder besser: von dem das neu gesetzte Leben herrührt, durch ἐξ eingeführt wird. Freilich liegt es in der Art des physischen Hergangs der Zeugung und Geburt, daß zur Bezeichnung dessen, wovon als seinem bewirkenden Grunde das Leben ausgeht, die Präposition ἐξ am tauglichsten ist; allein es bleibt eben doch dies ἐξ nur das Zeichen des wirksamen Ausgangspunktes. Sobald also der Apostel diesen Tropus von der menschlichen Zeugung und Geburt verläßt, kann er unbeschadet des Gedankens, ja muß sogar eine andere, zur eigentlichen Bezeichnung des Vorgangs passendere Präposition für ἐξ einsetzen [2]).

Man hätte also am besten gethan, gar nicht zu fragen, ob der λόγος die σπορὰ ἄφθαρτος sei: er ist es und ist es auch nicht. Es will nämlich der ganze Ausdruck ἀναγεγ. οὐκ ἐκ σπ. φθ. ἀλλὰ ἀφθ. als ein Begriff zusammengedacht und als solcher dem διὰ λόγου κτλ. so untergeordnet werden, daß zu diesem das ἀναγεγ. nochmals ergänzt wird: Nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen sind sie dadurch und darum wiedergeboren, daß und weil sie eben durchs Wort wiedergeboren sind; jenes bezeichnet also denselben ganzen Vorgang bildlich, den dies eigentlich benennt. - Alles was ins Leben geboren wird, hat dies Leben von einem Samen als bewirkendem Ausgangspunkt her [3]), und je nachdem dieser, ist auch jenes geartet. Von den Christen nun läßt sich bildlicher Weise sagen, daß sie von einem unvergänglichen Samen her ihr Leben haben, wornach also dies ihr Leben unvergänglich ist, weil der factischen Wirklichkeit nach eben dies ihr Leben der Wiedergeburt von dem unvergänglichen Wort Gottes als seinem bewirkenden Grund [4]) herrührt, oder wie

1) gegen de Wette. 2) vgl. Gerhard S. 137 u. besonders Weiß S. 185; gegen Huther S. 76 Anm. 3) vgl. Gerhard a. a. O. 4) vgl. Jak. 1, 18.

es hier ausgedrückt ist, durch dasselbe gewirkt ist (so daß es ohne dasselbe nicht wäre).

Inwiefern aber jenes Erstere auf Grund dieses Letzteren gilt, das besagen die participialen Bezeichnungen der Beschaffenheit des *λόγος θεοῦ*, welcher eben, weil alles Gewicht auf dieser Beschaffenheit liegt, ohne Artikel gesetzt ist[1]). Das Wort als Ausdruck des Wesens dessen, der es spricht, ist auch geartet nach dem Wesen desselben. Das gilt aber von Gottes Wort um so mehr, je mehr jede Selbstäußerung Gottes auch wirklich und vollkommen eine Darstellung seines eigensten Wesens ist. Somit hat denn Gottes Wort nothwendig die Art des Wesens Gottes, lebendig und, wie sich daraus von selbst ergibt, bleibend, unvergänglich zu sein; lebendig nicht nur nach seiner Wirksamkeit, sondern als ein in sich selbst wirkliches Leben habendes, lebenskräftiges, so daß es, im Gegensatz zu verhallendem Menschenwort, in eigener Kraft und Lebensfähigkeit wesentlich sich gleich bleibend besteht und gilt. Das ist es aber, abgesehen von seiner Forterhaltung als gepredigtes oder geschriebenes Wort, schon damit, daß es überhaupt einmal von Gott an die Welt und in die Welt hineingesprochen worden ist. Solches Gotteswort war es, was im Wort des Evangeliums zu ihnen gekommen und durch die ihm eignende göttliche Lebendigkeit Mittel zur Herstellung des neuen wahrhaftigen Lebens für sie geworden ist[2]).

Man könnte nun freilich einwenden, bei dieser Erklärung, welche den Apostel im Grunde nur die Unvergänglichkeit des Lebens der Wiedergeburt aussprechen lasse, müsse es befremden, daß das nicht in der nahe liegenden einfachsten Weise mit den Worten *ἀναγεγεννημένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον* geschehe. Allein dem Apostel, der ja durch diese Aussage seine Mahnung zur Bruderliebe begründen will, ist es um einen scharfen Gegensatz gegen eine ganz eigentliche Geburt aus wirklichem vergänglichem Samen zu thun; und dies wieder hat seinen Grund in den geschichtlichen Verhältnissen und der dadurch bestimmten Absicht seines Briefs. Es gibt eben auch ein Band der Zusammengehörigkeit, welches sich auf gemeinsame Geburt aus eigentlichem, vergänglichem Samen gründet, nämlich die Na-

---

1) vgl. Wiesinger; gegen Huther. 2) ganz so auch 1 Kor. 2, 1. 4. 5; 4, 15; Gal. 1, 6; 3, 2. 5; Kol. 1, 5 ff.; 1 Tim. 4, 16; 2 Tim. 3, 15 ff.; gegen Weiß S. 186 Anm. 1, wogegen übrigens auch 1 Pet. 1, 12.

tionalität, welche auf Gleichheit der irdischen, durch natürliche Zeugung vermittelten Abstammung beruht; und es mag wohl so gewesen sein, daß in den Lesergemeinden gar Manche in den Verfolgungen durch ihre eigenen Volksgenossen dies Ausgestoßensein aus den Banden der Volksgemeinschaft schwer empfanden [1]) und dem natürlichen Nationalgefühl Concessionen machten auf Kosten des brüderlichen, freudigen Zusammenhaltens mit der bedrängten Christengemeinde — und dies erinnert uns nun auch wieder an die unlauteren Neben- und Hintergedanken, die der Apostel nach jenem ἠγνικότες vor allem ausgeschlossen haben will, damit es zu rechter ungeheuchelter Bruderliebe und Brudertreue innerhalb der Gemeinden kommen könne.— Da paßt es nun auch trefflich, wenn der Apostel im Folgenden,

Vers 24 und 25, seine Leser auch noch durch Schriftwort, nämlich durch Anführung der Stelle Jes. 40, 6. 8, daran gemahnt, daß ja die natürlichen Nationalitäten mit all ihrer Herrlichkeit doch nur ein Band für diese irdischen Zeitläufte bilden und dem Vergehen bestimmt sind, während dagegen das Wort Gottes, welches sie in ihre christliche Gemeinschaft hineingeboren hat, und folglich auch diese Gemeinschaft selbst, ewig und unvergänglich ist. Das διότι erklärt sich nun auch leicht; es begründet, inwiefern das Geborenwerden in das natürliche Leben und Volksthum hinein eine Geburt aus vergänglichem, das Wiedergeborenwerden aber durch Gottes Wort eine Geburt aus unvergänglichem Samen mit Recht und gutem Grund genannt werden konnte. Die Anführung weicht nach unserm Text (πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος αὐτοῦ κτλ.) mehrfach von dem Wortlaut des Grundtextes wie der LXX ab: bei beiden fehlt vor χόρτος das ὡς und nach ἄνθος das αὐτοῦ; statt κυρίου steht im Hebr. אֱלֹהֵינוּ und in der LXX τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Petrus citirt also ganz frei, ohne jedoch den Sinn der Grundstelle irgendwie zu modificiren; oder eigentlich er verwendet nur die alttestamentliche Stelle so, daß er sie in seine eigene Rede verflicht, und was er selbst meint, mit Schriftworten aussagt, um ihm die zur begründenden Geltung nothwendige Autorität zu geben; daher denn auch keine eigentliche Citationsformel steht. Der Inhalt des prophetischen Schriftwortes

1) vgl. 1 Thess. 2, 14.

selbst bietet keinerlei Schwierigkeit. Σάρξ bestimmt sich hier durch den Zusammenhang mit V. 23 von selbst; es ist all das, was eben ἐκ σποράς φθαρτῆς γεγέννηται, Alles, was sein Leben von der natürlichen, auf der physischen Selbstfortpflanzung beruhenden Entwicklung des vorhandenen creatürlichen Seins her hat, sei es Stein oder Pflanze, sei es Thier oder Mensch, oder das Alles zusammen — der Mensch aber jedenfalls, was so oft übersehen wird, als ganzer, nach Leib und Seele, so wie er als ein körperliches Wesen seine ganze, aus Leib und Seele bestehende Natur in und mit der natürlichen leiblichen Zeugung und Geburt bekommt. Wie aber das Leben, so seine Erscheinung. Denn δόξα ist ein rein relativer Begriff, es ist die äußere irgendwie wahrnehmbare Gestalt, in der das Leben und Wesen eines persönlichen oder sachlichen Subjects zu seiner wirklichen Erscheinung kommt, sich selbst darstellt. Ist also der natürliche Mensch und die natürliche Menschheit, deren Existenzform eben das Volksthum ist, so nichtig, so ist auch Alles, was dies Leben als seiner selbst Darstellung hervorbringt, nichtig, auch das Glänzendste und Beste: Reichthum und Annehmlichkeit des Lebens, Schönheit und Bildung, Kunst und Wissenschaft, Staat und Recht, und wie sie alle heißen die Blüthen des natürlich irdischen Lebens — sie sind ebenso der Sünde und der Folge der Sünde, dem Tod unterstellt und des wahrhaftigen Lebens baar, wie dies Leben selbst.

Was so als allgemeine Wahrheit in den beiden ersten Sätzen ausgesprochen ist, dazu bringen die beiden folgenden Sätze in der bekannten hebräischen Weise die exemplificirende, gleichsam erläuternde Thatsache, so zwar, daß wir den ersten im Verhältniß eines logischen Vordersatzes zum zweiten Satz zu denken haben. Geschieht das Erste, so geschieht nothwendig und von selbst auch das Andere. Also nicht sowohl die beiden Bestandtheile der ersten Hälfte selbst werden exemplificirend erläutert, sondern daß das Verhältniß des Fleisches zu seiner Herrlichkeit bezüglich der Nichtigkeit ganz dasselbe ist wie das des Grases zu seiner Blüthe, das wird anschaulich gemacht. Diesem zwiefältig nichtigen natürlichen Menschheits- und Völkerleben steht das Wort des Herrn in seiner absoluten Dauer gegenüber. Es bleibt, sofern Alles, was es in sich schließt, sei es Gegenwart oder Zukunft, sei es Aussage oder Forderung, immer lebendige Wirklichkeit ist und wird, eben weil es Inhalt dieses

Wortes ist, welches so gewiß sich selbst stetig seine ihm entsprechende Wirklichkeit schaffen muß, so gewiß es nur der geschichtlich gewordene, menschenförmige Ausdruck für die ewige Selbstbestimmung des unbedingt sich durchsetzenden Gotteswillens ist.

Diese Schlußworte der Schriftstelle reden aber durchaus nicht von dem alttestamentlichen Wort Gottes speciell, sondern nur davon, was und wie überhaupt „Wort Gottes" seiner Art nach ist. Es kann demnach auch nicht die Absicht des Apostels sein, mit der angefügten Schlußbemerkung die Identität des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Gotteswortes hervorzuheben[1]; sondern da der Apostel, um seine Ermahnung zur Bruderliebe zu begründen, auf ihre Geburt aus einem so und so gearteten Gotteswort hingewiesen und diese Beschaffenheit göttlichen Wortes nun näher beschrieben und schriftmäßig begründet hat, so kann es sich in diesem Zusatz nur darum handeln, die Leser zu versichern, daß das bestimmte Wort, welches bei ihnen gepredigt worden, oder dem εἰς ὑμᾶς entsprechender: predigend unter sie hineingebracht worden ist, nämlich das Wort des Evangeliums von Christo, wirklich seiner Art und Würde nach solches Gotteswort ist. Zu dem τοῦτο ist nämlich weder ῥῆμα κυρίου zu ergänzen, noch ist es gleich τοιοῦτο, sondern es ist substantivisch und als Prädicat des Satzes gemeint, so daß es nur auf den Begriff ῥῆμα κυρίου zurückweist. Das ist, nämlich ewigbleibendes Wort Gottes ist das bei euch gepredigte Wort. So gibt Petrus dann, wie wir uns darüber in den Schlußbemerkungen weiter aussprechen werden, einerseits den Lesern für das bei ihnen geschehene Werk der Bekehrung sein anerkennendes apostolisches Zeugniß[2]; andererseits legt er damit seine Vermahnung und deren Begründung den Lesern als eine ihnen wirklich und gerade ihnen geltende ans Herz, ganz wie wirs oben bei dem δι' ὑμᾶς V. 20 sahen. Denn wenn von dem bei ihnen gerade gepredigten Wort das gilt, was soeben über das Wort Gottes im Allgemeinen gesagt war, so gilt eben auch gerade von ihnen als den im Glauben an dies Wort Wiedergeborenen desto sicherer das, was er aus dieser Beschaffenheit des Wortes Gottes oben abgeleitet hat, die Pflicht der Bruderliebe[3]. Wir erkennen mehr und

1) so Wiesinger; auch Huther; Weiß S. 182. 2) vgl. Wiesinger. 3) vgl. Steiger und Huther.

mehr in diesen speciellen Applicationen des Gesagten an die Leser eine consequente Eigenthümlichkeit unsers Briefes. —

Wie wir schon zu 1, 22 bemerkten, beginnt mit Cap. II kein neuer Abschnitt [1]). Legt man nur 1, 22—25 den Gedanken der gemeindlichen Einheit gehörig zu Grunde, so zeigt es sich auf den ersten Blick schon, wie der Apostel hier seine Ermahnungen immer auf diese gemeindliche Einheit hinrichtet. War es das Wort Gottes, was ihre brüderliche Gemeinschaft durch die von ihm gewirkte Neugeburt begründet hat und folglich zu liebender Pflege dieser Gemeinschaft sie verpflichtet, so ists nun natürlich auch das Wort Gottes, d. h. der stetige Glaubensgehorsam gegen dies Wort, was auf Grund solcher Liebe den Einzelnen immer mehr zum Glied dieser Gemeinschaft und so diese selbst immer völliger zu dem machen kann, was sie sein soll, zu einem wahrhaftigen geistlichen Volk Gottes. Insofern werden wir allerdings mit 2, 1 eine Einzelwendung innerhalb des von 1, 22—2, 10 reichenden Ganzen annehmen.

Capitel II, Vers 1—3. „So lasset denn fahren alle Bosheit und alle Tücke und heuchlerisches und neidisches Wesen und alles verleumderische Gerede, und seid wie neugeborene Kindlein begierig nach der geistigen lauteren Milch, damit ihr in Kraft derselben wachset zum Heile, wenn ihr anders geschmeckt habt, daß der Herr freundlich ist." —

Macht es die Anknüpfung des V. 1 mit *οὖν* schon äußerlich wahrscheinlich, daß hier ein früheres Moment wieder aufgenommen werden soll, so muß die genauere Betrachtung des Inhalts mit Nothwendigkeit zu der Wahrnehmung führen, daß in unserem *ἀποθέμενοι* unverkennbar jene mit *ἡγνικότες* beginnende Vermahnung wieder aufgenommen wird, und zwar wiederum als Vorbedingung eines Verhaltens [2]), von welchem wir demnach von vornherein erwarten können, daß es zwar nicht mit dem Verhalten der dort geforderten Bruderliebe identisch, aber doch ein innerlich und wesentlich mit ihm zusammengehöriges sein werde. Mit diesem berechtigten Vorurtheil gehen wir an die Erklärung des Einzelnen.

Ein „Ablegen" gewisser unsittlicher Verhaltungsweisen kann natürlich nur von dem ausgesagt, oder wie hier, gefordert werden, in dessen Personleben bereits irgend welche Befreiung von der sün-

1) dagegen sämmtliche Neuere. 2) vgl. Steiger S. 203.

digen, zu solchem Verhalten treibenden sarkischen Natur, irgend welche Selbständigkeit des Ich ihr gegenüber, vorausgesetzt werden kann, also eigentlich nur vom Christen, bei dem jene Scheidung wirklich vollzogen ist [1]). Die Objecte solchen Ablegens werden dann in drei Gruppen vorgeführt, welche durch den dreimaligen Gebrauch des Adj. πᾶς kenntlich gemacht sind. Voran steht das Allgemeinste, die κακία, malignitas. Es ist diejenige Gesinnung oder dasjenige äußere Verhalten, welches zum Ziel und Erfolg ganz überhaupt irgend welche Beschädigung des Nächsten hat, seiner Person oder seines Besitzes, des geistigen wie des leiblichen [2]). Mit dem zweiten πάντα ist eine aus drei zusammengehörigen Erscheinungen bestehende besondere Gattung dieser κακία eingeführt, welche unter die Rubrik der διψυχία gehört: der δόλος, die Hinterlist und Tücke, die den Andern durch trügerisch gelegte Schlingen zu Schaden oder zu Fall bringen will; die ὑποκρίσεις, die in ihren verschiedenen Erscheinungsformen gedachte Heuchelei, welche zur Verhüllung des δόλος nothwendig ist, und die φθόνοι, die manchfaltigen Regungen des Neides, der Mißgunst, aus denen der δόλος zu entstehen pflegt. Man stellt einem versteckter Weise Fallen, um ihm das zu nehmen, was man ihm nicht gönnt. Die zweite besondere Gattung, welche als dritte Gruppe wieder mit einem πάσας eingeleitet ist, sind die καταλαλιαί, die Verleumdungen als Aeußerungen der Gesinnung, welche ihre Freude daran hat, dem Nächsten das wenigstens zu verderben, was man ihm nicht durch neidische Hinterlist abjagen und sich aneignen kann, seinen guten Namen.

Ueberschauen wir diese ganze Reihe und erinnern uns an das bereits angedeutete Verhältniß unseres Verses zu 1, 22, so werden wir sagen müssen, daß hier nicht allein die Vermahnung zur Herstellung der Einfalt und Lauterkeit des Sinnes als der Vorbedingung für die rechte Bruderliebe, sondern die Vermahnung zu dieser letzteren selbst wieder aufgenommen wird, wie auch äußerlich schon daran erkennbar ist, daß die geforderte Ablegung all dieser Unlauterkeiten genau der Forderung einer aufrichtigen (ἀνυπόκριτος) Bruderliebe entspricht. Daraus ergibt sich dann wieder von selbst, daß auch das οὖν den Grund der Vermahnung zur aufrichtigen Bruderliebe hier als solchen wiederaufnimmt, nämlich das durchs

1) vgl. Wiesinger. 2) vgl. besonders Gerhard S. 148.

Wort gewirkte Leben der Wiedergeburt, welches V. 23 geltend gemacht war; so daß also die ganze Vermahnung von 1, 22, mit Hinzunahme ihrer Vorbedingung wie ihrer Begründung, in V. 1 nun wiederum als Vorbedingung für ein weiteres Verhalten zusammengefaßt ist [1]), welches darnach zur Bruderliebe nur wie Fortsetzung zum Anfang, Weiterbau zur Grundlegung sich verhalten wird. Wie die Mahnung zur Bruderliebe sich an das vorher 1, 13—21 beschriebene, in ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας V. 22 kurz zusammengefaßte Verhalten anlehnt, so auch das 2, 2 geforderte Verhalten an die 1, 22—25 besprochene und 2, 1 kurz zusammengefaßte Bruderliebe. Mit diesem Resultat kommen wir auf unsere vorläufigen Bemerkungen über den Grundgedanken der von V. 1—10 reichenden Wendung dieses zweiten Abschnitts zurück und haben nun sicheren Boden unter den Füßen. — Schließt sich das οὖν in der angegebenen Weise an den Begriff der Wiedergeburt durch das Wort Gottes, so bringt das ätiologische ὡς

Vers 2 in dem ἀρτιγέννητα βρέφη nicht einen neuen Grund für die folgende Vermahnung, sondern der Apostel spricht nur diesen, im οὖν des Vordersatzes schon enthaltenen Grund noch einmal in derjenigen genauer präcisirten Form aus, in welcher derselbe dem Christenstand der Leser und der dadurch bestimmten Gestaltung der folgenden Vermahnung noch entsprechender erscheint — was um so näher lag, da die in dieser Form geltend gemachte Wiedergeburt rückwirkend auch die im Vordersatz (V. 1) als Bedingung des Folgenden ausgesprochene Zumuthung an die Leser noch weit natürlicher und selbstverständlicher erscheinen läßt —: er specialisirt nämlich den allgemeinen Begriff der Wiedergeburt durch die neuen Momente ἄρτι und βρέφη zu dem des Neugeborenseins. Auf diesen einerseits und auf dem Absichtssatz andererseits ruht denn auch der Nachdruck [2]). Denn nicht darum handelt sichs, was sie begehren sollen, so daß γάλα, etwa im Gegensatz gegen στερεὰ τροφή, den Ton hätte; sondern auf Grund wessen, und demnach zu welchem Ende sie nach dem Wort Gottes begierig sein sollen, darauf kommt hier Alles an [3]). Was wachsen soll, muß Nahrung haben, und für das Kind, welches eben als solches vor allem Andern wachsen muß, kann die dazu er-

1) soweit richtig Steiger S. 203. 2) vgl. für letzteres Steiger, Wiesinger. 3) vgl. dieselben und Huther.

forderliche Nahrung, eben weil es Kind ist, nur Milch sein, indem diese eben dem Kinde als die allein naturgemäße Nahrung aus der Mutter kommt, die es ins Leben geboren hat. Es versteht sich das von selbst und ist gar nichts Besonderes [1]). Sollen also die Leser wachsen, so läßt sich, weil sie eben ihrem Christenstand nach neugeborene Kinder sind, die Nahrung, deren sie dazu bedürfen, nur als Milch bezeichnen, und kann eben deßhalb darunter von vornherein nur die Nahrung verstanden werden, welche dem Christen aus dem Wort kommt, von dem her er dieses seines christlichen Lebens Grund und Anfang hat. Im Subject (ἀρτιγ. βρέφη) selbst schon liegt diese Bedeutung von γάλα; und daher ists, abgesehen von der sprachlichen Unmöglichkeit, auch gar nicht erforderlich, daß durch λογικόν die Milch als eine, die im Wort (λόγος) besteht oder ihren Ursprung hat, erklärend bezeichnet werde [2]). Dies Adjectiv bezeichnet nur den Ausdruck γάλα als einen uneigentlich, geistig (nicht geistlich) zu verstehenden [3]). Das Wort ist natürlich auch für den Mann in Christo die rechte Nahrung, aber als Milch kann es eben nur, sofern es dem Kinde in Christo zur Nahrung dient, benannt werden [4]). Jenes λογικόν ermöglicht dann auch erst die Beifügung des andern Adj. ἄδολον, welches gar nicht auf die Milch, sondern lediglich auf das Wort paßt. Denn es markirt nicht einen Gegensatz gegen gefälschtes, mit Menschenwerk versetztes Wort [5]), sondern steht mit Bezug auf die eben ausgesprochene Mahnung zur Herstellung einer aufrichtigen lauteren Brudergesinnung zwischen den Gemeindegliedern. Die kraft der Wiedergeburt ihnen geziemende Herstellung solcher Gesinnung, die gegen den Bruder keinerlei Böses sinnt oder thut (V. 1), die soll eben dazu führen und darin sich fortsetzen, daß die Leser nun auch in diesem brüderlichen Gemeinschaftsleben sich an solche Nahrung halten, die nicht tückisch auf der Christen Schaden zielt, sondern die in Wahrheit nur ihr Leben fördern und kräftigen will und kann [6]), die also im Stande ist, sie mit einander in dem auf die Wiedergeburt gegründeten christ-

---

1) vgl. Steiger, Wiesinger. 2) so Weiß S. 187 Anm.; auch de Wette. 3) vgl. Röm. 12, 1 u. Luther, Huther u. A. 4) Augustin schön: Christus crucifixus et lac sugentibus et cibus proficientibus. 5) so Gerhard, de Wette, Steiger. 6) vgl. Wiesinger.

lichen Gemeinschaftsleben dessen herrlicher Vollendung entgegenwachsen zu lassen.

Es wird nämlich als unzweifelhaft vorausgesetzt werden dürfen, daß die Bezeichnung des Wortes als ἄδολος, und die im Absichtssatz enthaltene Angabe dessen, wozu es dienen soll, einander innerlich entsprechen, d. h. daß das nachdrückliche ἐν αὐτῷ des Absichtssatzes nicht blos auf das unter γάλα verstandene Wort allein und an sich, sondern gerade auf das truglose Wort sich bezieht. Nun scheint es mir aber, selbst noch abgesehen von der gleich im Folgenden und weiterhin durchweg hervortretenden Beziehung aller Aussagen auf die Gemeinde, an und für sich schon ein schiefer Gedanke, daß die aufrichtige brüderliche Gesinnung gegen die Gemeindeglieder, von der V. 1 redet, als Vorbedingung gefaßt sein sollte für dasjenige Verhalten zum Wort, welches dem Einzelnen als solchen zur Erstarkung seines persönlichen geistlichen Lebens, seines inwendigen neuen Menschen [1]) verhilft; es muß sich da gerade umgekehrt stellen. Vielmehr kann ich im Absichtssatz nur das Erstarken und Wachsen der Gesammtheit der Leser zu einer festgeschlossenen, immer mehr der Vollendung entgegenwachsenden gemeindlichen Einheit als die Absicht ausgesprochen finden, welche als eine beim Verlangen nach dem Wort von den Lesern selbst im Auge zu behaltende, dies Verlangen triebkräftig beseelende, vom Apostel gedacht ist. Ganz so ist ja auch Eph. 4, 15, an welche Stelle unser Vers nicht nur, sondern die ganze folgende Ausführung vom Haus des Herrn aufs deutlichste erinnert, immer nur von der Gemeinde, von den Einzelnen nur als der gemeindlichen Gesammtheit die Rede. Es ist auffallend, wie gut Alles zu dieser Erklärung sich schickt. Wie sich nach ihr das Verhältniß unseres Verses zum Vordersatz V. 1 weit besser gestaltet, ist schon angedeutet. Die Leser sollen nicht allein sich gegenseitig in aufrichtiger Liebe umfassen, sondern nun ferner auch darauf bedacht sein, diesem durch jene Bruderliebe zusammengehaltenen Gemeindeleben auch zu seiner Ausgestaltung und Vollendung zu verhelfen durch das treue Festhalten am Wort, welches, wie es durch die Wiedergeburt die Gemeinde hergestellt hat, so nun auch im Stande ist, die Einzelnen zu immer tüchtigeren Gliedern des Ganzen, und so das Ganze immer völliger zu machen.

1) so wohl sämmtliche Ausleger.

Diesem Gedanken entspricht dann zweitens auch der Ausdruck αὐξάνεσθαι weit besser, als wenn vom einzelnen inneren Personleben die Rede sein soll. Denn schon an sich, und noch entschiedener im Zusammenhalt mit den folgenden Versen, führt uns derselbe auf die Vorstellung eines Baues, der höher und höher seinem Abschluß entgegen aufgeführt wird. An diese Bedeutung von αὐξάνεσθαι schließt sich nun auch das Ziel εἰς σωτηρίαν vollkommen passend an. Die σωτηρία ist uns nämlich, ganz wie 1, 4. 5. 13, jene schließliche herrliche Verklärung der Gemeinde, der sie entgegengeht, oder wie es 1, 13 angeschaut war, die ihr entgegenkommt. Das, dieser Hinblick auf die Herrlichkeitszukunft, lag auch, wie wir von hier aus nun sagen können, schon der Ausführung 1, 23 ff. zu Grunde. Weg von jener natürlichen Volksgemeinschaft, die mit all ihrer Herrlichkeit doch nur der Nichtigkeit entgegengeht, sollen sie sich mit ihrer ganzen Liebe vielmehr der Gemeinde anschließen, die eine reiche herrliche Zukunft verklärten Lebens zu erwarten hat — sollen aber freilich, wie nun 2, 1 ff. ausgeführt wird, auch ihrerseits dazu helfen, daß diese Gemeinschaft solchem herrlichen Ziel entgegengeführt werde. Je mehr aber dies Ziel als die Hauptsache hervortritt, desto weniger wird es angehen, nur die Aufforderung zum Begehren nach dem Wort an sich durch das angehängte Sätzchen mit εἴπερ,

Vers 3, einer nachträglichen Bedingung unterworfen sein zu lassen. Denn allerdings entspricht χρηστός, als Bezeichnung dessen, der gut ist Andern zu Gute, d. h. des Gütigen, in That und Gesinnung Wohlwollenden, genau jenem ἄδολος; und ebenso ist der Anschluß an das vorhergehende Bild von der Milch die Veranlassung, weßhalb der Apostel aus der verwendeten Psalmstelle (34, 9) die Worte καὶ ἴδετε ganz wegläßt [1]). Allein trotzdem wird der Gedanke nicht der sein: um die Milch des Worts zu begehren, müsse man geschmeckt haben, wie gut es, d. h. der durch dasselbe redende Herr ist [2]). Denn da wäre es erstlich doch schon auffallend, daß nicht, wie es der Gedanke eigentlich erforderte, γάλα oder λόγος auch zu dem χρηστός Subject bleibt. Sodann aber erhält eben, wie wir sahen, das Wort diese Bezeichnung ἄδολος nur in Rücksicht auf den Absichtssatz d. h. nur insofern es eben das Heil zu er-

1) vgl. Steiger, Huther. 2) so Gerhard, Steiger, Wiesinger; Flacius (b. Steiger S 217): sermo Dei quasi idem cum ipso est.

langen behilflich ist. Und auf diesem Absichtssatz ruht alles Gewicht: es ist dem Apostel in V. 2 nicht blos um das Verlangen nach dem Wort überhaupt, sondern gerade um das Verlangen darnach mit dem Absehen auf die Erlangung des schließlichen Heils zu thun. Zu solchem Verlangen nach dem Wort kann man sie, meint der Apostel, nur auffordern, wenn sie die Güte des Herrn geschmeckt haben. Das wird nun, bei der durch γεύεσθαι wie durch χρηστός angedeuteten Beziehung auf jenes Verlangen nach der Milch des Wortes, allerdings eine durch das Wort vermittelte Erfahrung von der Güte des Herrn sein müssen, aber nicht eine Erfahrung von der Güte des im Worte zu uns redenden Herrn. Denn außer der schon besprochenen Härte des Wechsels von γάλα oder λόγος V. 2 und κύριος V. 3 spricht gegen diese Erklärung auch noch dies, daß die χρηστότης eine sehr ungenügende Gesammtbezeichnung dessen, als was Gott in seinem Wort sich uns zeigt, und eine eigenthümlich einseitige Begründung der Mahnung zum Verlangen nach dem Worte wäre. Zweitens aber wird nach unserer engen Verbindung des εἴπερ mit dem Absichtssatz die durchs Wort vermittelte Erfahrung von des Herrn Güte in einer inneren Causalbeziehung stehen müssen zu der Erlangung jener σωτηρία. Beides aber stellt sich richtig in dem ohnehin so naheliegenden, schon dem V. 2 zu Grunde liegenden Begriff der Wiedergeburt. Freilich nicht in der Wiedergeburt an und für sich, denn die ist nicht eine Erzeigung der Güte, der χρηστότης Gottes. Wohl aber ist es ein besonderer Beweis der Güte Gottes, daß er in und zu der Wiedergeburt, die eine That seiner Gnade ist, uns auch gleich die Gewißheit einer künftigen herrlichen Vollendung, einer Verklärung des wiedergeborenen Lebens gleich wie ein tröstliches Siegel und Pfand gegenüber der Unvollkommenheit dieses Lebens in der irdischen Gegenwart ins Herz gegeben hat. In diesem Sinn hat ja Petrus gleich zu Anfang des Briefes, 1, 3, es als eine That der Barmherzigkeit Gottes gepriesen, daß er unsere Wiedergeburt als Wiedergeburt zu lebendiger Hoffnung hergestellt hat. Diese Erfahrung von der Güte Gottes ist nun selbstverständlich eine durchs Wort vermittelte, da ja die Wiedergeburt selbst hier durchweg als eine Wirkung des Wortes gefaßt ist; daß sie aber in Causalbeziehung zu der schließlichen Verklärung steht, bedarf weiter keines Wortes. Und was endlich den

Gedanken selbst anbelangt, so ist es ja thatsächlich so: In der Absicht nach dem Wort verlangen, um in Kraft desselben mit der Gemeinde der Gläubigen dem Ziel der himmlischen Verklärung der Gemeinde entgegenzureifen, das kann nur der, der in den innersten und geheimsten Tiefen seines wiedergeborenen Lebens jene seltenen himmlischen Freudenmomente genossen hat, in denen dies Leben sich als seliges Pfand, ja als Vorschmack der ewigen Herrlichkeit wunderbar zu schauen und zu kosten gibt. —

Daß wir den beiden letzten Sätzen, dem mit ἵνα und dem mit εἴπερ eingeführten, die richtige Beziehung auf Wachsthum und Vollendung der Gemeinde [1]) gegeben haben, bestätigt die folgende bis V. 10 reichende Darlegung, in welcher wieder — um das gleich von vornherein zu bemerken — jener Lieblingsgedanke des Petrus hervortritt, die christliche Gemeinde als Gegenbild Israels anzuschauen.

Vers 4—6: „Zu dem hinzukommend als dem lebendigen Stein, der zwar menschlicherseits verworfen, bei Gott aber erwählt und in Ehren ist, bauet auch ihr als lebendige Steine euch auf zu einem geistlichen Hause, zu einer heiligen Priesterschaft, geistliche, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen durch Jesum Christum — dieweil in der Schrift steht: „„Siehe, ich lege in Zion einen Eckstein, einen erwählten, werth gehaltenen, und wer gläubig auf ihn traut, wird nicht zu Schanden werden.““

Wir haben gesehen, wie es die Erwähnung des Zieles der σωτηρία ist, was den Apostel vom Wort des Herrn zur Erwähnung des Herrn selbst geführt hat. Diese letztere aber veranlaßt ihn nun wieder, näher zu beschreiben, wie jene Absicht, in der die Leser nach dem Wort begehren sollen, wie jenes αὐξηθῆναι εἰς σωτηρίαν bezüglich der Art und Weise seines Vollzugs stattfinde, d. h. daß es eben im Zusammenschluß mit der Person des Herrn sich vollzieht [2]). Dieser bestimmtere Begriff erscheint also jetzt statt des unbestimmten αὐξηθῆναι als der Zweck, um deß willen die Leser an das Wort sich halten sollen. Nur insofern ist auch allerdings dieser Zusammenschluß hier als ein durchs Wort vermittelter gedacht, nicht aber wegen der relativischen Anknüpfung an κύριος V. 3 [3]). Denn das ist

1) vgl. Weiß S. 41. 2) vgl. insoweit Wiesinger z. V. 5 S. 139.
3) gegen Wiesinger.

ja nicht der im Wort sich uns darbietende, sondern der als persönlicher Lebensgrund unserer Wiedergeburt in uns wohnende. Daher kommt es denn auch, daß Petrus, während V. 3 offenbar Gott gemeint ist [1]), dennoch mit dem an dies κύριος anknüpfenden Relativum πρὸς ὅν Christum einführen kann: denn der als Grund unseres neuen Lebens in uns Wohnende ist ebenso Gott wie Christus, es ist Gott wie er in Christo, und Christus wie in ihm Gott ist [2]). Es ist aber dem Apostel um so näher gelegt, in der relativischen Fortführung des Gedankens Christum für Gott einzusetzen, als gerade der Name κύριος ihn in derjenigen Stellung bezeichnet, die gut zum Folgenden paßt, nämlich als Herrn seiner Gemeinde.

Wenn nämlich Christus das Object des Hinzutretens Anderer zu ihm als λίθος ζῶν ist, so wird er damit offenbar als der Grundstein benannt, auf welchem ein aus vielen Einzelnen bestehender Bau aufgeführt werden soll. Dann kann aber προσέρχεσθαι nicht von der Wiedergeburt gemeint sein, — freilich schon darum nicht, weil es ja ein Verhalten, und zwar, wie das Part. Präs. besagt, ein stetig fortgehendes Verhalten Seitens der Christen ist; aber auch darum nicht, weil es sich hier um Christus nicht als den persönlichen Grund des einzelnen wiedergeborenen Personlebens als solchen, sondern als den Grund eines aus vielen solchen bereits wiedergeborenen Persönlichkeiten bestehenden Baues handelt. Aus demselben Grund kann aber προσέρχεσθαι auch nicht von der stetigen täglichen Selbsthingabe und Vertiefung des einzelnen Christen in die persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo [3]) gemeint sein, sondern nur von dem Verhalten, in welchem der Christ als Gemeindeglied sich mit seinem wiedergeborenen Leben dem Herrn gerade als dem in seiner Gemeinde stetig gegenwärtigen und sie tragenden, mithin eigentlich der Gemeinde selbst, zu eigen und zu Dienst begibt, sich dem Herrn, sofern er Grund der Gemeinde ist, mit allen Kräften seines wiedergeborenen Lebens zum Zweck des Ausbaues dieser Gemeinde einfügt. Solche Einfügung aber ist um so leichter, da ja der, bezüglich dessen sie zu geschehen hat, λίθος ζῶν ist. So heißt nämlich der Herr, weil eben nur das wahrhaftige gottmenschliche Leben, in welchem er jetzt als verklärter steht, ihn befähigt, Grundstein eines solchen, aus

1) gegen de Wette, Weiß S. 212. 2) ähnlich Calvin z. V. 3. 3) so Gerhard, Bengel, Wiesinger, Huther u. v. A.

wahrhaft lebendigen Gliedern bestehenden Baues zu sein, und zwar dies so zu sein, wie er es ist, nämlich so, daß er durch die Selbstentfaltung und Selbstbethätigung jenes seines gottmenschlichen Lebens die Gemeinde, die auf ihm sich erbauen soll, selbst sich sammelt und schafft, sie gleichsam aus sich, dem Grundstein, hervorwachsen läßt [1]). Eben damit also, daß Gott Christum aus dem Tod erweckt und zu solchem herrlichen, lebenskräftigen Leben erhöht hat, damit hat er thatsächlich gezeigt, daß er ihn als diesen persönlichen Grund einer von ihm aus erwachsenden Gemeinde in seine göttliche Herrlichkeitsgemeinschaft aufgenommen, sich angeeignet hat — ἐκλεκτόν — und daß er, wie sich daraus ergibt, Christo diese Stellung als Ehrenstellung gegeben hat und sie gerade als das anerkennt und werth hält, was Christus in seinem nunmehrigen Verhältniß zu ihm ist und sein soll — ἔντιμος [2]). Denn sowohl diese als auch die vorhergehende Näherbestimmung der Person Christi werden wir nicht einseitig auf seine Person an sich beziehen dürfen, sondern auf sie, sofern sie schon von vornherein als Grundstein der Gemeinde benannt war. Von den Menschen nämlich ist er, seiner Geltung bei Gott gegenüber, verworfen als gemeinschaftbildender Grundstein zum Aufbau einer neuen Menschheit Gottes; und zwar ist diese Verwerfung ein für allemal geschehen, wie das Part. Perf. besagt. Dann kann sie aber nicht blos von etwelchen Menschen geschehen sein, wie man etwa aus dem Fehlen des Artikels schließen möchte — es würde dann der Aorist am Platze sein. Die Artikellosigkeit von ἄνθρωποι soll nur eben, gerade wie bei θεός, die Art derer, die ihn verworfen, und dessen, der ihn werthhält, hervorheben; daß jene Menschen sind, dieser aber Gott ist, wornach bemessen werden mag, wie viel Grund und Bedeutung diese Werthhaltung, und wie wenig jene Verwerfung hat. Es ist also, sagten wir, gegenüber der ein für allemal gesetzten Ehrenstellung Christi in seinem Verhältniß zu Gott, von Seiten der Menschheit ein für allemal eine Verwerfung Christi als des Grundes einer neuen Menschheit geschehen. Denn indem das aus allen Völkern zum Träger und Bringer des Heils erwählte Volk Israel ihn verworfen, ist wirklich ein für allemal eine Entscheidung von Seiten der Menschheit erfolgt. Alles weitere Ver-

1) vgl. Gerhard, Wiesinger, Steiger S. 221. 2) vgl. hiefür u. f. das Folgende Steiger S. 223.

halten der Einzelnen zu Christo kann also nur entweder Zustimmung zu dem von Seiten Israels als Repräsentanten der Menschheit bereits vorliegenden Verwerfungsurtheil, oder zu dem thatsächlichen Anerkennungsurtheil Gottes über ihn [1]) sein — wie denn auch Petrus unsren Glauben 1, 21 beschrieben hat. Letzteres tritt ein, wenn wir durch die Gnade die Früchte jenes göttlichen Thaturtheils, d. h. die Wirkung des verklärten Lebens Christi, uns innerlich vermittelt werden und dadurch Gottes Urtheil zu unserem eigenen Urtheil machen lassen.

Hat uns dieser, den Vordersatz enthaltende Vers an die eigenthümliche Vorliebe des Verfassers für alttestamentliche Anschauungs- und Ausdrucksweise erinnert — indem wir hier eine Verwendung der erst unten V. 6 f. eigentlich zur Anführung und Besprechung kommenden Stelle Jes. 28, 16 (Ps. 118, 22) haben; eine Stelle, die übrigens Petrus von den letzten Reden des Herrn her besonders lebendig im Gedächtniß haben mochte — so trägt nun der folgende

Vers 5 wieder eine augenscheinliche Verwandtschaft mit dem Epheserbrief, und zwar mit der bekannten Stelle 2, 19 ff. Darum ist aber durchaus nicht nothwendig an unserer Stelle, wie dort, *οἰκοδομεῖσθε* als Indicativ zu nehmen [2]), es ist vielmehr sicher Imperativ [3]); und zwar sowohl um des vorgängigen *προσερχόμενοι* willen, welches eine Selbstthätigkeit der Leser ist und entsprechend dem *ἐπιποθήσατε* V. 2, das es ablöst und fortsetzt, imperativisch gemeint sein wird [4]), als auch wegen des *καὶ αὐτοί*, welches hier wie 1, 15 dem, was von Gottes Seite zur Herstellung einer Gemeinde Gottes bereits geschehen und vorhanden ist, nämlich jener thatsächlichen Erwählung Christi zum lebenskräftigen Grundstein dieser Gemeinde, dasjenige gegenüberstellt, was nun entsprechend ihrerseits, so viel an ihnen ist, zur Herstellung dieser Gemeinde zu geschehen hat. Wäre der Satz als indicativische Aussage gemeint, so würde es wohl sicherlich, wie in ähnlichen Stellen, *καὶ ὑμεῖς* heißen, und würde nicht das einfache Verbum, welches mehr die Thätigkeit, sondern das Compositum, welches das Hinzukommen zu Christo ausdrückt, d. h. es würde statt *οἰκοδομεῖσθαι*,

---

1) vgl. Wiesinger S. 138 f. 2) so Gerhard, Bengel, Wiesinger, Weiß S. 41 Anm. 2. 3) vgl. Steiger, de Wette, Huther. 4) vgl. Steiger S. 218.

wie Eph. 2, 21 ἐποικοδομεῖσθαι gebraucht sein [1]). In der Weise also, die V. 4 beschreibt, dadurch, daß sie Jesu Christo als dem Grundstein sich einsenken — denn das Präs. προσερχόμενοι steht, nicht der Aor. wie 2, 1 — so gerade und so allein können und sollen sie fort und fort sich in die Gemeinde hineinleben, oder wie es hier ausgedrückt ist, sich erbauen lassen als lebendige Steine [2]). Denn das ὡς vor λίθοι gibt nun natürlich nicht den Grund an, weßhalb sie sich sollen erbauen lassen [3]), sondern das, was sie in und mit dem οἰκοδομεῖσθαι werden sollen, nämlich Bausteine; und zwar lebendige, nicht blos weil sie eben lebendige Menschen sind, sondern weil jenes Leben Christi, in welchem, kraft dessen er der Grundstein ist, eben vermöge dieses Sicherbauenlassens ihnen wirksam sich mittheilt.

Aus demselben Grund wird auch das Gesammtresultat des Bauens ein οἶκος πνευματικός genannt; nämlich weil alle Steine und Bestandtheile dieses Hauses nicht in einem sarkischen, sondern in einem Leben stehen, welches wie das des Grundsteins Christus, von dem es ja ausgeht, der Sündigkeit und ihrer Folge, der Nichtigkeit, völlig entnommen, und ganz und gar von dem Geist, welcher der Geist des heiligen und herrlichen Lebens Gottes ist, durchdrungen ist. Daraus ergibt sich dann auch der von Petrus unverkennbar beabsichtigte Gegensatz gegen das alttestamentliche „Haus", nämlich Haus Gottes [4]). Dieses alttestamentliche Haus Gottes steht nämlich nicht blos als ein materieller, steinerner diesem pneumatischen gegenüber [5]), sondern was jener nur ist durch das auf das Allerheiligste abgeschlossene, sinnlich wahrnehmbare, und insofern unvollkommene gegenwärtige Wohnen Gottes, das ist dieser durch die wirkliche, unmittelbare Einwohnung Gottes, welcher nicht nur in dem Christus, der des Hauses Grund bildet, sondern auch in all den lebendigen Steinen und Theilen des Tempels selbst, persönlich, wesentlich und bleibend gegenwärtig ist [6]).

Bedarf es demnach keines besonderen einzelnen Hauses Gottes mehr für die Gemeinde, weil sie selbst in der Gesammtheit ihrer lebendigen Glieder Gottes Tempel ist, so fällt aus demselben Grunde auch die Nothwendigkeit einer besonderen Priesterschaft, eines unter-

1) gegen Wiesinger S. 140. 2) vgl. Steiger S. 218. 3) gegen Wiesinger. 4) gegen Steiger S. 224. 5) so Steiger, Huther. 6) ähnlich Wiesinger.

schiedenen Priesterstandes, hinweg. Es ist also der Begriff des οἶκος πνευματικός selbst, nur von einer andern Seite angesehen, der zur Bezeichnung der Christenheit als ἱεράτευμα ἅγιον sich umsetzt. In jenem ist, wie man richtig bemerkt hat, das Verhältniß der Gemeinde zu Gott von seiner passiven, in diesem von seiner activen Seite aus benannt [1]). Grammatisch angesehen ist das Verhältniß von ἱεράτευμα zu οἶκος das einer Apposition [2]), welche nicht sowohl lose angereiht ist [3]), sondern die nur infolge der in der natürlichen Wirklichkeit stattfindenden Disparität der Begriffe οἶκος und ἱεράτευμα in ein zeugmatisches Verhältniß zum Verbum οἰκοδομεῖσθαι zu treten scheint. Das Appositionsverhältniß an sich aber ist ganz in Ordnung; denn ἱεράτευμα ist hier und an der einzigen biblischen Stelle, wo es noch vorkommt, Exod. 19, 6, nicht: Priesterthum, Priesteramt, sondern concret: Priesterschaft, eine Gemeinde von Priestern — das Moment der Gemeindlichkeit, worauf hier Alles ankommt [4]), erklärt die Wahl dieses seltenen Ausdrucks. Dies eben ist die auszeichnende Herrlichkeit der neutestamentlichen Heilsgemeinde, daß sie nicht nur selbst Haus Gottes, sondern, wie sich freilich daraus von selbst ergibt, auch zugleich die zur Bestellung desselben nothwendige Priesterschaft ist. Wenn nun diese Priestergemeinde heilig genannt wird, so soll sie damit nicht als eine sonderlich geartete anderen Priestern entgegengestellt werden, die nicht ἅγιοι wären; sondern die Heiligkeit, die das selbstverständliche Attribut jedes Priesters ist, wird hier nur ausdrücklich ausgesprochen, weil die Priesterschaft, der sie als solcher zukommt, hier diejenigen sind, welche sonst gerade wegen des Mangels dieser Heiligkeit einer sonderlich geheiligten Priesterschaft bedurften, die sämmtlichen Glieder der Heilsgemeinde. Dasselbe, was den Christen fähig macht, selbst als lebendiger Stein zum Hause Gottes zu gehören, nämlich das heilige göttliche Leben, das ihm in der Wiedergeburt von Christo her zu Theil geworden, eben das befähigt ihn auch, unmittelbar, ohne Dazwischenkunft eines hiefür besonders geweihten Priesters, vor Gott zu stehen und ihm in Bethätigung dieses seines Lebens zu dienen; denn dies Leben ist ja eben der Thatbestand einer bereits verwirklichten wesenhaften Gottesgemeinschaft. Darum geschieht denn

1) Wiesinger S. 143. 2) das εἰς vor ἱεράτ. mit Tischend. zu streichen. 3) so Wiesinger. 4) vgl. de Wette.

auch dies Gottdienen, wie im A. B. mit der opfernden Darbringung von Erzeugnissen des gottgeschenkten vorbildlichen Landes, so im N. B. beim Christen mit der Darbringung alles dessen, was wirklich Erzeugniß und Bethätigung seines neuen gottgewirkten Lebensstandes ist. Darnach können es, wie man richtig bemerkt hat [1]), nur Lob- und Dankopfer sein, die der Christ darbringt, indem dieser neue Lebensstand das vom Christen angeeignete Sündopfer des Todes Christi und das Brandopfer der Selbsthingabe in Buße und Glauben als seiner selbst Ermöglichung schon voraussetzt, während im A. B. Sünd- und Brandopfer eben darum stetig nothwendig waren, weil es zu solchem Lebensstand nimmer kam. In jener zwiefältigen Weise des Opfers aber dient nun der Christ Gotte auch wirklich mit Allem, was Bethätigung seines wiedergeborenen Lebens ist, also nicht allein mit Beten, Singen und Gottesdienst im engeren Sinn; sondern es gehört hieher auch die ganze Manchfaltigkeit des natürlichen Lebens, welches ja beim Christen gleichfalls von seinem inwendigen neuen Leben aus bestimmt, in den Dienst und Gehorsam dieses Lebens gestellt ist. [2]) Kurz, was der Christ lebt, das soll er Gotte leben [3]), was er thut, soll er um Gottes willen, ihm zu Liebe, zu Dank und zu Ehren thun — Gott soll Grund und Ziel all seiner Selbstbethätigung sein. [4])

Aus dieser in *πνευματικός* hervortretenden Beziehung der *θυσίαι* auf das geistliche Leben der Wiedergeburt erklärt sich auch das zweite Attribut *εὐπροσδέκτους τῷ θεῷ*. Im A. B. mußte der Priester die Opfer darbringen, weil nur er der Geheiligte war, der durch seine Darbringung die Gaben heiligen konnte, welche an sich als von einem unheiligen Volke kommend, gleichfalls unheilig und also Gotte nicht wohlgefällig waren. Das Volk des N. B. aber kann vermöge seines heiligen pneumatischen Lebensstandes schon an und für sich keine andern Gaben bringen, als solche, die aus göttlichem Leben geboren und darum auch Gotte angenehm sind. Das folgende *διά* bringt also nicht eine Näherbestimmung zu *εὐπροσδέκτους* [5]), welches einer solchen nicht bedarf; aber auch nicht blos zu *ἀνενέγκαι* [6]), sondern zum ganzen Satz [7]): dies, daß wir Opfer

1) Wiesinger. 2) vgl. Röm. 6, 13. 3) vgl. Röm. 6, 10 u. dazu Gal. 2, 20. 4) vgl. Röm. 12, 1; Eph. 5, 19 f.; Kol. 3, 17; Hebr. 13, 15 f. u. ö. 5) so Gerhard, Bengel, Wiesinger u. A. 6) so Huther früher. 7) vgl. Beda (b. Gerhard S. 171), Didymus (b. Steiger S. 228).

bringen, und zwar Gott angenehme, das ist vermittelt durch Jesum Christum. Denn da überhaupt gar keine Opfer, als Gott angenehme gebracht werden dürfen, so ist eben der, durch den die Opfer wohlgefällig sind, auch der, durch welchen das Darbringen der Opfer vermittelt ist[1]). Die Lebensgemeinschaft, kraft deren der Christ Gotte zu eigen gehört, hat er ja sowohl der einmaligen Aneignung als dem fortwährenden Besitz nach nur durch Christum: soll also die Bethätigung dieses Lebens an dieser Zugehörigkeit zu Gott Theil haben, d. h. ein Gotte gebrachtes Opfer sein, so muß sie eben auch an dieser Vermittlung durch Christum Theil haben. — Um nun den Anschluß des in

Vers 6 folgenden Citats mit *διότι* richtig zu verstehen, muß man sich erinnern, daß der ganze V. 5 eng mit V. 4 zusammengehört, so zwar, daß der Nachdruck auf Vers 4 liegt: dadurch gerade, in der Weise gerade, daß sie sich in Christum hineinsenken, sollen sie sich zu einem geistlichen Hause erbauen lassen, weil eben Christus gerade der ist, der kraft göttlichen Verheißungswortes zum rechten Grundstein der wahrhaftigen Gottesgemeinde bestimmt ist, zu einem Grundstein, welcher Jedem, der an ihn sich anschließt, das Heil sicher verbürgt.

Die Stelle Jes. 28, 16 hat, wie wir sahen, schon oben V. 4 des Apostels Ausdruck bestimmt; aber jetzt erst wird ganz ausdrücklich das Verhältniß der neutestamentlichen Gottesgemeinde zu Christo ihrem Grunde als Erfüllung dieses Schriftworts dargestellt, und letzteres darum auch wie 1, 16 und im Unterschied von 1, 24, mit einer Citationsformel und durch *διότι* eingeführt[2]). Der Apostel citirt übrigens weder nach dem Grundtext noch nach der LXX. In jenem lautet die Stelle (nach der gangbarsten Erklärung) so: „Siehe ich habe gegründet in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen kostbaren Eckstein festgegründeten Grundes — wer gläubig (an ihm) bleibt, wird nicht wanken." Die LXX hat dafür: *ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτόν, ἀκρογωνιαῖον, ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ.* Da ist erstlich der „Stein" des Grundtextes irrig zum „Edelstein" gemacht, sodann ist *ἐκλεκτός* un-

1) vgl. Steiger S. 229. Ueber die Bedeutung unserer Stelle für die Lehre vom allgemeinen Priesterthum s. Wiesinger S. 145 ff. 2) über das intransitive oder vielmehr passive *περιέχει* s. Kypke II, 429 und Winer S. 225.

richtige Ueberſetzung von אֶבֶן בֹּחַן, und mit dem eigenthümlichen doppelten מוּסָד haben die Ueberſetzer gar nicht zurecht zu kommen gewußt. Wieder anders lautet die Stelle bei unſerm Apoſtel, obwohl er, wie man beſonders an dem ἐκλεκτός hier und V. 4 ſieht, ſich entſchieden mehr an die griechiſche Ueberſetzung als an den Grundtext hält. Da es ihm für ſeine Beweisführung lediglich auf den Begriff des Grundſteins ankommt, ſo macht er mit Weglaſſung des allgemeinen λίθος gleich die urſprünglich nur appoſitionell angefügte Näherbeſtimmung unmittelbar zum Object und zum Hauptbegriff und gibt dieſem dann dieſelben beiden Epitheta wie oben V. 4 dem λίθος. Es läßt ſich leicht ſehen, daß der Apoſtel ſowohl mit dieſer eigenen Abweichung vom hebräiſchen Text, als auch mit dem unrichtigen ἐκλεκτός der LXX dem Hauptgedanken der Stelle keinen Eintrag thut. Bei Jeſajas iſt nämlich offenbar die Rede von dem Wort der Verheißung, daß das Königthum Davids, deſſen Königshaus auf Zion gebaut iſt, feſt beſtehen und einſt in dem rechten, gegenbildlichen David zu ſeiner glorreichen Vollendung kommen werde. Dies Verheißungswort von dem künftigen Davidsſohn, oder — was dasſelbe — dieſer ſchließliche Verwirklicher des Königthums Davids ſelbſt, ſofern er Inhalt der Verheißung iſt, der iſt jener Stein oder Eckſtein, auf den das zu Zion gebaute Königshaus Davids gegründet iſt[1]; und in dieſen perſönlichen Grund muß gläubig ſich einſenken, wer der mit der Wiederherſtellung des Davidiſchen Königthums ſchließlich eintretenden herrlichen Heilsverwirklichung theilhaftig werden will.

So kommt Petrus offenbar mit dem πιστεύων hier auf jenes προσέρχεσθαι V. 4 zurück[2]; und eben weil dort auf dem πρὸς ὅν der Hauptnachdruck lag, ſo ſetzt Petrus auch hier, wo er beſtätigend auf Vers 4 zurückweist, zu πιστεύων dies ἐπ' αὐτῷ hinzu, welches weder im Grundtext, noch in der LXX ſich findet, und welches gegenüber den anderen möglichen Conſtructionen von πιστεύειν — mit εἴς τι oder ἐπί τι oder ἔν τινι — das auch in dem מַאֲמִין des Grundtextes gemeinte und ebenſo der Anſchauung des 4. und 5. Verſes genau entſprechende Bleiben und Ruhen auf einem Grunde ausdrückt. Dann kann aber die Theilnahme an der ſchließ-

1) vgl. Drechsler zu Jeſ. 28, 16; Hofmann I, 591; Wieſinger S. 151.
2) vgl. Wieſinger S. 153.

lichen Heilsherrlichkeit, welche dem πιστεύων durch dies οὐ μὴ καταισχυνθῇ in Aussicht gestellt wird, nicht in jenem οἰκοδομεῖσθαι V. 5 bestehen [1]); denn dies μὴ καταισχυνθῆναι ist offenbar als schließliches Ziel und Endergebniß des gegenwärtigen πιστεύειν zu denken, während das dem πιστεύειν entsprechende προσέρχεσθαι πρ. αὐ. zu dem οἰκοδομεῖσθαι nur als Angabe der Art und Weise seines Geschehens sich verhält, und also ihm gleichzeitig ist, fort und fort in und mit ihm geschieht. Wir werden uns vielmehr daran zu erinnern haben, daß V. 4 und 5 nur eine genauere Ausführung der Art und Weise sein sollen, in welcher das αὐξάνεσθαι εἰς σωτηρίαν des V. 2 richtig zu geschehen hat. Darnach ist als das Ziel des dort genannten προσερχόμενον οἰκοδομεῖσθαι nothwendig eben die σωτηρία anzusehen, und eben dies εἰς σωτηρίαν ists also, was dem μὴ καταισχυνθῇ entspricht. Wer gläubig an dem persönlichen Grund der Gemeinde und so an dieser selbst festhält, der wird mit diesem Festhalten nicht, als mit einem vergeblichen und selbstbetrügerischen, zu Schanden werden, sondern kraft desselben erreichen, was er damit erreichen wollte: die Theilnahme an der schließlichen Verklärung der Gemeinde. Dies letztere Moment des Textes läßt uns unwillkürlich wieder an den Gegensatz denken, der seit 1, 24 den ganzen Abschnitt durchzieht, an den Gegensatz nämlich gegen das Verhalten derer, welche in den Kreisen der natürlichen volksthümlichen Gemeinschaft ihres eigenen Lebens volle Befriedigung und feste Begründung für Gegenwart und Zukunft zu finden glauben, während doch dieses Gemeinschaftsleben mit all seinen Erzeugnissen der Nichtigkeit verfällt und so die darauf sich Verlassenden im Stich und mit Schanden bestehen läßt. Um so mehr werden wir auf diesen Gegensatz hingewiesen, als ja auch im Zusammenhang der jesajanischen Stelle davon die Rede ist, daß Israel aus dem Bündniß mit dem natürlichen Volk und Reich Aegyptens, darauf es seine Hoffnung setzt, nicht das erwartete Heil, sondern nur Unheil und Verderben ärnten wird [2]). Nur wer im Stande ist, von allen Banden und Rücksichten natürlichen Gemeinschaftslebens immer völliger sich frei und los zu machen, und dagegen durch stetiges Hineinwachsen in den persönlichen Grund der heiligen

1) so Wiesinger a. a. O.; ähnlich Gerhard S. 176. 2) vgl. auch Hofmann a. a. O.

Gottesgemeinde immer tiefer dieser selbst sich einzuverleiben, nur der hat eine Zukunft herrlichen, seligen Lebens zu gewärtigen; denn nur diese Gemeinde ists, welche als Menschheit Gottes über das schließliche Gericht der Vernichtigung hinaus ewig Leben und Bestand haben wird. Es bedarf kaum der Andeutung, wie sehr solche Erinnerung für Christengemeinden geeignet ist, denen der ungläubige Haß der heidnischen Volksgenossen Zeiten schwerer Drangsal bereitete. So haben wir im Wesentlichen schon hier den Grundgedanken angedeutet gefunden, der nun im Folgenden, zur Bestätigung unserer Erklärung von V. 6, ausdrücklich ausgesprochen wird:

Vers 7 und 8: „Euch also gehört die Ehre, als die da glauben; den Ungläubigen aber ist der Stein, den die Bauleute verworfen haben, er gerade, zum Eckstein geworden, und zwar als Stein des Anstoßes und Fels des Falles; welche anstoßen, indem sie dem Worte nicht glauben, wozu sie auch verordnet wurden."

Es wird nämlich schwerlich ἡ τιμή auf jenes ἔντιμος zurückweisen, in dem Sinne: „Für euch hat er (jener Stein) seinen Werth" [1]); denn abgesehen davon, daß da doch ein auf die Person rückweisender Genitiv αὐτοῦ nicht wohl fehlen könnte, so würde jedenfalls der einfache Dativ noch gar nichts weiter besagen, als daß die τιμή für den oder den gilt, für ihn Bedeutung hat; ob es ein dat. commodi oder incommodi ist, ergibt sich aus dem Begriffe der τιμή, von Christo verstanden, noch durchaus nicht [2]) — und heißt es nun nicht gleich im nächsten Vers, daß dieser Stein auch den Ungläubigen zum Eckstein geworden, d. h. also doch ihnen gegenüber in seiner τιμή geblieben sei? Aber auch der Zusammenhang ist gegen diese Fassung; denn es handelt sich eben im letzten Ziel nicht blos um das, was Christus den Einen und den Andern ist, sondern was es mit den Einen und den Andern auf Grund dessen, daß sie sich Christum dies oder das sein lassen, schließlich für einen Ausgang nimmt [3]). Dieser Forderung des Zusammenhangs werden wir aber gerecht, wenn wir, was ohnehin die natürlichste Fassung des Dativ ist, an die Ehre denken, die den Gläubigen als solchen zu Theil wird, in demselben eschatologischen Sinn, wie oben

1) so Wiesinger S. 150 u. 153; vgl. Gerhard S. 178 u. 179. 2) vgl. Steiger S. 233. 3) vgl. de Wette.

1, 7 oder Röm. 2, 7, so daß also diese ganze Wendung nur der positive Ausdruck ist für das mit μὴ καταισχυνθῇ negativ Bezeichnete [1]).

Der ganze Vers aber hat wieder die Bedeutung, daß der vorher allgemein ausgesprochene Satz speciell auf die Leser und ihre feindliche Umgebung angewendet werden soll. Wenn überhaupt gilt, daß das schließliche Heil nur im Glauben an den gottgegebenen Grundstein der Heilsgemeinde erlangt wird, so ergibt sich daraus (οὖν), daß das factisch gerade ihnen, den Lesern, gilt, weil sie ja in dem Verhalten solchen Glaubens stehen. Da nun diese Heilsvollendung darin sich vollzieht, daß der Grundstein der Gemeinde, Jesus Christus, in Herrlichkeit erwiesen wird als das, was er ist, und wofür ihn eben auch der Glaube derer, die sich auf ihn verließen, gehalten hat, nämlich als λίθος ἔντιμος, ἐκλεκτός: so ist ja dies Endergebniß des Glaubens eine thatsächliche Bewährung und Rechtfertigung desselben, das Gegentheil von καταισχυνθῆναι. Da aber eben dann vermöge ihrer wesenhaften Lebensgemeinschaft mit Christo auch die Gläubigen als das herrlich erwiesen werden, was sie sind, nämlich die mit und in Christo von Gott ewig Erwählten, die Gegenstände seiner Liebe, wie sie auf Christo ruht: so ists ja allerdings eine Ehrenstellung, eine τιμή, welche in und mit jenem μὴ καταισχυνθῆναι ihnen zu Theil wird; oder besser: welche damit nur aus der verborgenen Innerlichkeit, in der sie schon immer vorhanden war, zu äußerlich wahrnehmbarer Erscheinung gebracht wird. Und insofern diese Ehrenstellung nach dem oben Gesagten im Grunde nur Theilnahme an der herrlichen Ehrenstellung ist, die Christus dann einnehmen wird, so kann man insofern, aber auch nur insofern, allerdings auch sagen, daß τιμή hier auf jenes ἔντιμος zurückweise. [2])

Was dagegen denen zu Theil wird, welche im Ungehorsam des Unglaubens Christum sich nicht als das gelten lassen, wozu er doch von Gott gegeben und ersehen ist, sagt nun die zweite größere Vershälfte. Da es der Apostel hier nicht mehr, wie den Lesern gegenüber, mit ganz bestimmten Personen zu thun hat, läßt er auch den Artikel weg und hebt nur hervor, welche Art Menschen es sei, denen dies gilt: „solchen, welche ungehorsam sind", gleichviel welche und wie viele Einzelne das sind. Er sagt aber, was diesen gilt, in

1) so de Wette, Huther, Weiß S. 323. 2) vgl. Steiger S. 233 f.

Worten theils des 118. Psalms (V. 22), theils des 8. Cap. Jesajas (V. 14), welche er, als wären es seine eigenen, in den Context hineinverflicht. Denn nachdem er in V. 6 den eigentlichen Schriftbeweis bereits geführt hat, so handelt sichs ihm nunmehr nur um die schriftmäßige Fortsetzung und Ausführung des mit jenem Citat hingestellten Grundgedankens.

Dieselbe wird aber von vornherein verschoben, wenn man κεφαλὴ γωνίας vom Eckstein gleich in dem Sinn versteht, daß man an ihm sich stößt und fällt [1]; eine Beziehung, die doch dem Begriff des Ecksteins an sich noch gar nicht zukommt. Wie wenig Petrus die κεφαλὴ γωνίας selbst als λίθος προσκόμματος meint, zeigt er selbst dadurch, daß er beide Begriffe nicht blos nach einander einführt, sondern sie auch durch die Construction auseinanderhält, indem er nicht εἰς fortregieren, sondern λίθος πρ. und πέτρα σκ. im Nominativ hinzutreten läßt. Auch nach dem hebräischen Text ist κεφαλὴ γωνίας vielmehr mit dem oben genannten λίθος ἀκρογ. identisch, da für beide dasselbe Wort פִּנָּה steht. Um den richtigen Gedanken zu bekommen, müssen wir vielmehr das betonte οὗτος betrachten. Das gerade ist für die Ungläubigen das Gericht, daß eben der, welchen sie in Zustimmung zu dem verwerfenden Urtheil der Bauleute, d. h. des zur Herstellung einer wirklichen Gottesgemeinde göttlich berufenen Volkes Israel und seiner Oberen, für untauglich befunden haben, Grundstein einer Gemeinschaft zu sein, als deren Glieder sie die Vollendung ihres Lebens zu hoffen hätten, daß gerade der nun doch auch ihnen gegenüber dasteht in der Ehrenstellung des persönlichen Grundes einer Gemeinde, welcher die schließliche Heilsvollendung als verbürgter Besitz zu eigen gehört. [2]

Daß das aber und inwiefern es für sie ein Gericht des Verderbens ist, besagen die beiden appositionell angefügten Nominative, indem sie die Art und Weise angeben, wie Christus für sie Eckstein ist: er ists ihnen als λίθος προσκόμματος, als ein Stein, an welchem man sich stößt, so daß man Schaden nimmt, und als πέτρα σκανδάλου, als Fels oder Stein, der einen zum Fallen bringt — denn σκάνδαλον ist eigentlich Fallholz, Stellholz, Falle. [3] Es kann das aber beides nicht von dem subjectiven Anstoßnehmen ge-

1) so z. B. Gerhard, Steiger. 2) vgl. Wiesinger. 3) vgl. dazu 3 Mose 19, 14 LXX.

meint sein;[1] denn es ist ja von dem die Rede, was Christus den Ungläubigen darum ist, weil sie das sind, weil sie also eben subjectiv an ihm Anstoß genommen haben und nehmen; vielmehr was infolge dieses ihres subjectiven Verhaltens von Christi Person aus ihnen widerfährt, der Heilsverlust, die in der Ermangelung alles wahren Lebens bestehende Unseligkeit, kurz die ἀπώλεια, welche das Widerspiel der σωτηρία ist, das ists, worin Christi persönliche Ehrenstellung als κεφ. γων. für sie wirksam wird. [2] Denn in der Person Christi, des einigen Grundes für die Gemeinde des Heils, den sie verschmähen, ist das Gericht der Verwerfung über die Ungläubigen bereits als ein vollzogenes vorhanden [3] und braucht sich nur schließlich, ebenso wie die Gottangehörigkeit der Gläubigen, sinnlich wahrnehmbar herauszustellen.

Die Worte dieser Apposition sind entnommen aus Jes. 8, 14, wo dem Unglauben gegenüber Jehova selbst so genannt ist. Mit der Uebertragung dieser Aussage auf den verheißenen rechten Davidssohn verhält es sich ebenso wie 1, 11 mit dem πνεῦμα Χριστοῦ: es ist Jehova selbst, der in der Erscheinung dieses zweiten David sich offenbart. In derselben Weise verwendet auch Paulus Röm. 9, 33 die Stelle Jes. 8, 14 in unmittelbarer Verbindung mit der andern Jes. 28, 16, und ich zweifle nicht, daß wir hier eine beabsichtigte Anlehnung an den Römerbrief haben. Ebenso ist es mehr als wahrscheinlich, daß Petrus die Psalmstelle (118, 22) als Ausspruch des Herrn im Gedächtniß hat [4].

Der ungläubigen Welt also — darauf zielt die ganze Aussage — welche nicht in die auf Christum gegründete Gemeinde sich einfügen will, sondern in den Banden ihres natürlichen Gemeinschaftslebens sich befriedigt fühlt, dieser Welt sollen die Christen als Glieder der Heilsgemeinde immer ausschließender gegenübertreten und auf keine Weise in jene natürlichen Gemeinschaften des Volkes, des Staates, der Bildung, Sitte und dergl. auf Kosten ihrer christlichen Gemeinschaft sich hineinziehen lassen; denn sie würden dann ja nur das Heil, das dieser Gemeinde wartet, drangeben, und das Gericht, das dieser Welt bevorsteht, theilen. Von hier aus läßt sich nun auch leicht erkennen, warum der Apostel in

---

1) so Luther. 2) vgl. de Wette, Wiesinger, Huther u. A. b. Steiger S. 236 f. 3) Joh. 3, 18. 4) Luk. 20, 17.

Vers 8 so nachdrücklich hervorhebt, daß das Schadennehmen der Ungläubigen durch den Unglauben gerade gegen das Wort verschuldet ist. Denn nicht auf dem, was aus dem Vorhergehenden nur wiederholt wird, also weder auf προσκόπτουσιν allein [1]), noch auf dem ganzen Begriff τῷ λόγῳ ἀπειθεῖν [2]), sondern auf dem, worin das Neue enthalten ist, also lediglich auf τῷ λόγῳ ruht der Nachdruck. Weil die christliche Gemeinschaft der Leser durchs Wort begründet ist, darum hat Petrus auch schon V. 2 den Glaubensgehorsam gegen dies Wort ihnen als das Verhalten ans Herz gelegt, welches diese Gemeinschaft und sie in ihr der schließlichen Vollendung sicher entgegenzuführen vermag. Dahin kehrt er nun zurück, indem er seine Leser erinnert, wie ja andrerseits auch dasjenige Verhalten, welches den Heilsverlust mit sich bringt, nämlich das Verhalten derer, die selbstischer Weise in dem natürlichen Gemeinschaftsleben und seiner Pflege beharren, ein Unglaube gerade gegen dasselbe Wort ist — ein Ausspruch, der zwar allgemein gehalten ist, aber deutlich genug auf die ungläubige Umgebung der Leser abzielt.

Da es sich nun in diesem Zusammenhang überhaupt um die richtige Würdigung dessen handelt, was den Ungläubigen widerfährt, so ist jedenfalls, auch ganz abgesehen von allem dogmatischen Interesse, das εἰς ὅ nicht auf ἀπειθοῦντες allein zu beziehen [3]); aber auch nicht auf προσκόπτουσιν allein [4]), weil das Zurückgreifen über den Hauptbegriff zu einem früheren Nebenbegriff eine unerträgliche Härte gäbe, um so mehr, als ja die Verbindung beider eine möglichst enge ist. Auf diesen ganzen, aus Hauptverbum und Particip bestehenden Begriff werden wir also dies εἰς ὅ beziehen. [5]) Dies, daß in und mit ihrem Unglauben, der ein Unglaube gerade wider das Wort ist, ein zu Schaden Kommen für sie erfolgt, das ists, wozu sie gesetzt sind. Dies τιθέναι ist nun aber keinesfalls ein vorzeitlicher Rathschluß der Prädestination, sondern ist im Wesentlichen dasselbe wie καταρτίζειν [6]) und heißt mit εἰς: eine Sache oder Person in eine äußere oder innere Verfassung bringen, welche auf einen beabsichtigten Erfolg mit Nothwendigkeit hinausläuft; und dem-

1) so Huther. 2) so Wiesinger. 3) so Calvin, Beza. 4) so Steiger, Huther, Weiß a. a. O. S. 138. 5) vgl. de Wette, Wiesinger, Hofmann I, 237. 6) Röm. 9, 22; vgl. 1 Thess. 5, 9.

nach ist hier eine geschichtliche That Gottes gemeint. Gott hat sie dazu gesetzt, hat ihnen, ehe es eintritt, dies als Geschick verordnet, daß der Unglaube gegen das Wort, zu welchem sie kraft ihrer eigenen Sinnesweise sich bestimmen, doch ihrerseits nicht anders eintreten kann, als so, daß eben damit, zur Strafe für solche Sinnesrichtung, das Verhängniß des Heilsverlustes, das Verwerfungsgericht über sie kommt [1]), ein Gericht, welches in Christo persönlich für sie vorhanden und von jetzt an bis zu seiner letzten Ausgestaltung in fortwährendem Vollzug begriffen ist. Das ist ein Satz, mit welchem Petrus keine Prädestination, am allerwenigsten eine zum Bösen, sondern nur die einfache Wahrheit ausspricht, „daß nach Gottes Ordnung Ungerechtigkeit und Unheil zusammengehören, wie das Ding und sein Zweck." [2]) Es steht Jedem frei, ein ἀπειθῶν zu sein oder nicht, aber es ist nicht mehr freier Wille des ἀπειθῶν, daß er zu Schaden kommt, sondern das Unheil ist ihm unentrinnbare Nothwendigkeit. [3]) Eine ebenso kurze als kräftige warnende Verschärfung der mit 2, 1 eingeleiteten Vermahnung zu treuem Festhalten an dem göttlichen Worte.

Mit diesem Hinweis aber auf das Strafgeschick der Ungläubigen kann der Apostel offenbar den Abschnitt nicht schließen, der vom christlichen Gemeinschaftsleben und seiner rechten Pflege und Förderung handelt. Auf diesen Grundgedanken kommt er daher zum Behuf des Abschlusses zurück in

Vers 9—10. „Ihr aber seid auserwähltes Geschlecht, königliche Priesterschaft, heiliges Volk, Volk des Eigenthums, auf daß ihr verkündiget die Großthaten deß, der euch berufen hat aus der Finsterniß in sein wunderbares Licht — die ihr einst nicht ein Volk waret, nun aber Gottes Volk seid, die nicht Begnadigten, nun aber Begnadigten." —

Mit diesen Worten kehrt Petrus nicht bloß zu dem schon Vers 4 und 5 Ausgesagten zurück [4]); sondern da hier deutlich das Interesse eines Gegensatzes gegen die unmittelbar vorhergehende Aussage über das Strafgericht an der ungläubigen Volksgenossenschaft der Leser vorwaltet, so wird nun, dieser Aussage entsprechend, auch von den Christen das als ein bereits vorliegender Thatbestand

1) vgl. Steiger, Wiesinger. 2) Hofmann a. a. O.; vgl. Steiger S. 143. 3) vgl. Wiesinger. 4) so de Wette, Wiesinger.

ausgesagt, was V. 4 und 5, wo auch jener Gegensatz nicht unmittelbar gegeben war, in Form einer Vermahnung ausgesprochen war. Insofern verhält sich V. 9 und 10 zu 4 und 5 wie eine Steigerung: nicht nur überhaupt zu erwarten haben sie eine zukünftige herrliche Herstellung zum Volke Gottes und in stetiger treuer Arbeit derselben entgegenzuwachsen, sondern, wie das schon V. 7 andeutete, kraft ihres Glaubens sind sie bereits wesentlich Volk Gottes — dann aber haben sie ja auch jetzt schon jene herrliche Verklärung innerlich und wesentlich ebenso zu eigen, wie die, welche im Unglauben sich bereits factisch von der Gemeinde Gottes ausgeschlossen haben, infolge dieses ungläubigen Ausschlusses das Gericht der Verwerfung und des Verderbens schon jetzt wesentlich in sich tragen und erfahren; und sonach haben sie um so mehr Grund, zu Gunsten dieser geistlichen Gemeinschaft dem natürlich volksthümlichen Gemeinschaftsleben immer entschiedener abzusagen.

Offenbar nämlich bildet das betont vorausgestellte ὑμεῖς mit seinem δέ nicht einen Gegensatz gegen das Volk des A. T., als welches noch nicht in Wahrheit gewesen sei, was die Christen in Wahrheit sind[1]; denn abgesehen davon, daß dieser Gegensatz schlechterdings mit keiner Silbe im ganzen Abschnitt angedeutet ist, so müßte da eben ein prägnantes ἐστέ zu ὑμεῖς treten. Vielmehr steht ὑμεῖς δέ in dem einfachsten Gegensatz gegen die soeben besprochenen Ungläubigen[2]. Und wie die Aussage über sie in der Hervorhebung der Nothwendigkeit ihres Zugrundegehens gipfelte, so wird nun auch die Gemeinschaft der Gläubigen mit lauter solchen Bezeichnungen benannt, welche erstlich den Gegensatz gegen das natürliche Volksthum, dessen ungläubige Aufrechthaltung jene zu Grunde gehen läßt, scharf hervortreten, sodann aber auch die schließliche Heilsvollendung nur als die nothwendige Ausgestaltung dessen, was die Gemeinde wesentlich schon ist, erscheinen lassen.

Es ist da schon von Wichtigkeit, daß durch diese drei Prädicate eben nur die Gläubigen als eine solche geschlossene Einheit dargestellt sind, während die Ungläubigen nur als eine Masse von Einzelnen erscheinen[3]. Dies ist, kann man sagen, auch der Grund, warum sie verloren gehen, jene aber zum Heil gelangen. Denn der Liebes-

1) so Weiß S. 116 A. 1. 2) vgl. Wiesinger, Huther. 3) vgl. Wiesinger S. 157.

wille Gottes geht auf eine in der Gemeinschaft Gottes einige Menschheit, und um die Welt- und Menschheitsgeschichte diesem Ziel entgegenzuführen, hat Gott innerhalb derselben ein Heilsgemeinwesen gegründet, in welchem jene einige Menschheit Gottes anbahnend und vorbereitend sich herstellen soll. Wer nun dieser Heilsgemeinde und der in ihr sich bildenden Menschheit Gottes nicht angehören will, der schließt sich damit auch von dem nur diese einige Menschheit umfassenden Gnadenrathschluß Gottes aus, er besondert sich eigenwillig und geht als Einzelner verloren. Wie es nun aber der Natur der Sache nach nur ein Heilsgemeinwesen geben kann, so ist es auch immer nur dies eine und selbige, welches von Anfang an, durch den Alten wie den Neuen Bund hindurch, in einem continuirlichen Geschichtsverlauf sich fortbewegt. Daher dann die Berechtigung zur Uebertragung von Benennungen des alttestamentlichen Heilsgemeinwesens auf das neutestamentliche, erfüllungsgeschichtlich mit jenem identische, wie sie hier geübt wird [1]). Gerade auf der Identität der Gemeinde Christi mit der früher in Form der religiösen Volksgemeinschaft Israels vorhanden gewesenen einen Heilsgemeinde beruht die gewisse Verbürgung der Heilsvollendung, von der wir oben sagten, daß sie in den Bezeichnungen der christlichen Gemeinschaft in V. 9 eingeschlossen sei. Damit hängt zusammen, daß bei ihnen allen der Artikel fehlt: es kommt dem Apostel nicht darauf an, die Gemeinde als einen Individualbegriff bestimmt zu bezeichnen, sondern nur sie gattungsmäßig, nach Art und Wesen ihres Lebens, zu charakterisiren.

Gleich die erste Bezeichnung des wesentlichen Seins der Gemeinde [2]) läßt die Beziehung auf die nothwendige Heilsvollendung deutlich hervortreten, indem in ἐκλεκτός die Entnehmung der Gemeinde aus der dem Verderben entgegengehenden natürlichen Welt und Menschheit und ihre Befassung in Gott als eine wirkliche, vollzogene und fortbestehende Thatsache ausgesagt ist. Gerade zu diesem Adjectiv paßt aber allerdings das Hauptwort γένος besonders gut [3]); denn es bedeutet, wie unser „Geschlecht", eine Gesammtheit, deren Zusammengehörigkeit in der auf gleicher Abstammung von einem Ahnherrn beruhenden Gleichheit des Blutes und Lebens besteht. So sind die Christen ein γένος, indem sie alle ihr Leben von

1) gegen Weiß a. a. O. 2) s. Jes. 43, 20. 3) vgl. im Allgemeinen Steiger S. 244 ff.

dem einen Christus her haben, in welchem sie ja auch, eben vermöge solcher Lebensmittheilung, erwählt sind. Die zweite Benennung ist die ungenaue Uebersetzung von מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים: „ein Königreich von Priestern“ [1]). Damit ist aber nicht ein Reich gemeint, dessen Angehörige sämmtlich zugleich Könige und Priester sind [2]), oder ein Volk priesterlichen und königlichen und königlich priesterlichen Berufs [3]). Nicht einmal nach dem Wortlaut dieser unrichtigen Uebersetzung läßt sich das behaupten. Denn es ist geradezu undenkbar, daß *βασίλειος* heißen könnte „aus Königen bestehend“, oder in activischem Sinn „einer, dem das Herrschen, das Königsein zukommt“; es kommt meines Wissens nur von Sachen, und zwar von dem vor, was einem König gehört oder für einen König taugt, ihm angemessen ist; von einem Menschen, der zum Herrschen Kraft und inneren Beruf hat, sagt der Grieche *βασιλικός*, *βασιλικώτατος ἀνήρ*.

Nun hat aber, wie sich unschwer nachweisen läßt, Petrus nicht sowohl die Bedeutung der griechischen Worte selbst, als vielmehr den durch sie nicht genau wiedergegebenen alttestamentlichen Begriff der מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים im Sinne. Er bewegt sich ja sowohl im ganzen Abschnitt (von 1, 24 an), als auch besonders in unserm Vers durchweg in alttestamentlichen Anschauungen und Ausdrücken, und hält sich dabei überall, entweder ausschließlich, oder doch vorwiegend an den Text der LXX; und so eben auch bei diesem Ausdruck, hinsichtlich dessen die Abweichung vom Grundtext ihn eben so wenig beirrt, wie bei den bisher nach LXX citirten oder gebrauchten Stellen, da sie, wie in diesen, keine wesentliche Verschiedenheit begründet. מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים wird aber nie etwas Anderes heißen können, als entweder: eine Königsherrschaft, welche von Priestern ausgeübt wird, was aber hier wie an der Grundstelle nicht möglich ist, oder: ein Königreich, welches aus Priestern besteht, eine Priesterschaft, die einem König angehört, einen König zum Herrn hat — *βασίλειον ἱεράτευμα* [4]) ist zwar nicht genau, aber doch im Wesentlichen dasselbe. Daß aber der Apostel dennoch die hebräischen Worte in Gedanken zu Grund legt, sehen wir an den drei

1) Exod. 19, 6. 2) so z. B. Gerhard S. 221; de Wette. 3) so Wiesinger; ähnlich Steiger. 4) vgl. Weiß a. a. O. S. 125; zum Theil auch Huther.

andern Bezeichnungen der Gemeinde. Da ist überall ein Begriff menschlicher Volksgemeinschaft vorangestellt, dann aber durch ein angefügtes Epitheton, auf welchem der Hauptnachdruck liegt, seiner religiös sittlichen Bestimmtheit nach so bezeichnet, daß er seiner gewöhnlichen natürlichen Bedeutung gegenüber hier eine auszeichnende Besonderheit und Einzigartigkeit gewinnt. Dieser dreimal genau wiederkehrenden Form widerspricht nun βασίλειον ἱεράτευμα dem unmittelbaren Wortlaut nach aufs grellste. Denn weder ist ἱεράτευμα Bezeichnung einer gewöhnlichen volksthümlichen Gemeinschaft, wie ἔθνος, γένος, λαός; noch auch ist βασίλειον Benennung einer religiös sittlichen Beschaffenheit, und überdies stünde beides hier in entgegengesetzter Reihenfolge wie bei den drei übrigen Benennungen. Alles aber stellt sich richtig, wenn man die hebräischen Worte zu Grund legt, denn dann haben wir voran den Begriff einer volksthümlichen Gemeinschaft — Königreich — und dann die, eine sehr wichtige religiös sittliche Bestimmtheit dieses Reiches in sich schließende Angabe, daß es aus Priestern besteht.

Das Königreich ist nämlich in der Grundstelle deutlich als ein Königreich Gottes bezeichnet, indem da Gott durch Mose zu Israel spricht: „ihr sollt mir sein (אַתֶּם תִּהְיוּ־לִי) ein Königreich von Priestern." Die Gemeinde ist also, im Sinn gegenbildlicher Vollendung gegenüber Israel, als ein Reich bezeichnet, deß König zu sein Gott der Herr selbst sich herbeiläßt [1]). Nicht aber blos sein Reich ist sie, sondern — was bei einer Königsherrschaft Gottes über Menschen sehr in Betracht kommt — die Angehörigen dieses Reiches stehen auch zu ihrem göttlichen König in einem solchen persönlichen Verhältniß, daß sie durch keine Scheidewand von seiner heiligen Nähe getrennt sind, sondern ein jeder unmittelbar mit ihm in Verkehr treten und mit der Bethätigung seines reichsbürgerlichen Lebens unmittelbar ihm dienen kann. Insofern besteht dies Reich aus Priestern; denn aller wirkliche Verkehr des Menschen mit Gott, aller menschliche Dienst Gottes ist als priesterliches Thun zu bezeichnen, setzt aber gerade deßhalb ein Verhältniß der Gemeinschaft mit Gott und einen Stand heiligen Lebens voraus, wie beides eben in der Christenheit wirklich sich findet [2]). Alles was ist, insonderheit die

1) Bengel. 2) vgl. zu dem Allen Vers 4 und 5.

ganze Menschheit, ist eine מַמְלֶכֶת יְהוֹה; aber ein Gottesreich von Priestern in obiger Weise ist nur das „Reich Gottes" im engeren Sinne, das regnum gratiae und gloriae, im Unterschied vom regnum potentiae [1]).

Auf Grund dieser Fassung der zweiten Benennung wird sich uns nun beim Uebergang zur dritten [2]) das wohlgeordnete Verhältniß aller vier Prädicate von einer neuen Seite aus darstellen: das erste und dritte benennt die Gemeinde mehr nach ihrer unmittelbaren Beschaffenheit, das zweite und vierte mehr nach ihrem Verhältniß zu Gott ihrem Herrn und König. Daher ist denn auch im dritten Glied, entsprechend dem γένος des ersten, eine Bezeichnung des Volksthums gewählt, welche eine Beziehung auf die geistig sittliche Bestimmtheit desselben in sich schließt, und welche darum auch das zu dem sittlichen Epitheton ἅγιος am besten passende unter den Synonymen für „Volk" ist, nämlich ἔθνος. Aber auch insofern entspricht dies dritte dem ersten Glied, als ja, wie wir das schon bei 1, 2 gesehen haben, die Heiligkeit des Lebens nur die Folge, oder eigentlich nur die andere Seite des ἐκλέγεσθαι, der Gottaneignung ist.

Im vierten Prädicat tritt nun wieder, dem zweiten entsprechend, eine Beziehung auf den König hervor, und eben darum ist denn auch ein Wort gewählt, welches gern im politischen Sinn, von der Befassung unter einen Herrn gebraucht wird, λαός [3]). Περιποίησις heißt Erwerbung, sowohl im activischen, als passivischen Sinn; für unsere Stelle ergibt sich die erstere Bedeutung daraus, daß es mit einem Substantiv als seinem Hauptbegriff, und zwar durch εἰς verbunden ist, während es im A. und N. T. überall, wo es passive

---

1) Mit dem allen soll natürlich nicht die schriftmäßige Lehre von der priesterlich königlichen Würde der Gläubigen überhaupt bestritten wird. Wiesinger sagt schön und richtig: „Weil die Lebensgemeinschaft mit Christo dem Gestorbenen und Auferstandenen, welche die Gemeinde zu einem ἱεράτευμα Gottes macht, Lebensgemeinschaft mit dem ist, der zur Rechten der Majestät herrscht, und seine Gemeinde mit sich in den Himmel erhöht und über alles mächtig gemacht hat, so ist seine priesterliche Gemeinde zugleich eine königliche, wenn gleich ihr Herrscherberuf wie ihr Leben überhaupt hienieden noch verborgen ist. Vgl. besonders Apok. 5, 10 (nicht aber 1, 6). Aber daß diese Leser hier gerade ausgesprochen oder angedeutet sei, glaube ich allerdings in Abrede stellen zu müssen. 2) vgl. Exod. 19, 6. 3) vgl. Passow s. v. II, 1. S. 206.

Bedeutung hat, allein steht; Maleachi 3, 17 ist das passive περιποίησις durch εἰς nur in der bekannten Weise mit εἶναι verbunden. Hat also Petrus überhaupt gerade an diese Stelle sich halten wollen, so tritt eben doch jedenfalls statt dieser Wendung mit εἶναι εἰς, welche Petrus der Form seiner ganzen Aussage wegen nicht brauchen kann, hier der Nominativ λαός ein, und folglich muß das εἰς im Sinn der Grundstelle ganz wegfallen [1]). Wollte der Apostel nur sagen, daß die Gemeinde Gottes Eigenthum sei, so hatte er die Wahl, zu schreiben περιποίησις θεοῦ (סְגֻלָּה יְהוָה), oder λαὸς περιούσιος [2]) oder περιποιητός, oder λαὸς περιποιήσεως; er hätte jedoch damit nur gesagt, was in γένος ἐκλεκτόν schon bestimmt genug gesagt ist. Allein es ist schon von vornherein ganz offenbar, daß er zunächst nicht von Mal. 3, 17, sondern von Jes. 43, 21 ausgeht, wo auch (V. 20) der Name γένος ἐκλεκτόν vorkommt. Dort heißt es nach LXX: λαόν μου, ὃν περιεποιησάμην τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι. Das ist im Zusammenhang einer auf die schließliche Erlösung und Verherrlichung des Volkes Gottes zeigenden Weissagung gesprochen; der Apostel ändert nun gerade die Worte, in denen diese eschatologische Beziehung scheinbar verschwindet, ὃν περιεποιησάμην, und ändert sie so, daß sie deutlich auf die Zukunft hinausweisen. In diesem prophetischen Sinn ist Mal. 3, 17 gemeint; und dieselbe eschatologische Beziehung hat das Wort auch überall im N. T. [3]). Wenn wir nun darauf hin unsern Ausdruck durch ein hinzugefügtes ὤν oder ἐσόμενος ergänzen, so bekommen wir den Begriff eines Volkes, welches zur Aneignung, zur Erwerbung versehen ist. Denn die allerdings schon geschehene Aneignung der Gemeinde von Seiten Gottes steht doch auch noch in Aussicht, insofern sie erst noch durch völlige Erledigung von der Gebundenheit an die kosmischen Mächte der Sünde und des Todes vollkommen und endgiltig vollzogen werden wird. Nun steht diese Benennung auch passend am Schluß, indem sie das in den drei übrigen von der Gemeinde Ausgesagte als ein in Zukunft erst noch, aber auch gewiß zu Vollendendes in sich zusammenfaßt.

Es sind lauter Bezeichnungen, welche ursprünglich von Israel als der alttestamentlichen Heilsgemeinde stehen, welche also von der

---

1) gegen Wiesinger, Huther u. A. 2) gegen de Wette. 3) Eph. 1, 14; 1 Thess. 5, 9; 2 Thess. 2, 14; Hebr. 10, 39.

neuteſtamentlichen Gemeinde ebenſo in völligerem und tieferem Sinn gelten, wie ſie auch ſelbſt in völligerer Weiſe Heilsgemeinde iſt. Die Perſon des Heilsmittlers und die Völligkeit des Heilswerkes, durch das ſie hergeſtellt iſt, macht ſie dazu. Denn ſowohl die mit Gott zuſammenſchließende Erwählung aus der Welt, als die Herſtellung eines prieſterlich heiligen, unmittelbaren Verhältniſſes zu Gott, als auch die Mittheilung eines heiligen Lebens iſt in Chriſto ſo weſenhaft geſchehen, und die künftige abſchließende Verwirklichung alles deſſen in ihm ſo ſicher verbürgt, daß dagegen Alles, was dem entſprechend im A. B. geſchehen iſt, nur als unvollkommene Vorausdarſtellung zu ſtehen kommt.

Der Abſichtsſatz, den Petrus nun anfügt, iſt allerdings deutlich dem Abſichtsſatz nachgebildet, der Jeſ. 43, 21 an den Begriff des Eigenthumsvolkes ſich anſchließt; aber bei der völlig parallelen Stellung der vier Prädicate, bei dem Mangel jeder Andeutung einer ſpeziellen Zuſammengehörigkeit des ὅπως mit dem letzten derſelben, und bei der Freiheit, mit der Petrus den Abſichtsſatz über ſeinen altteſtamentlichen Inhalt hinaus erweitert, werden wir wohl befugt ſein, ihn nicht blos mit der letzten Bezeichnung (λαὸς εἰς περ.) [1]), ſondern mit der ganzen viergliedrigen Beſchreibung zu verbinden. Aber wovon iſt nun in ihm die Rede? Man ſagt insgemein: von den Früchten des Chriſtenſtandes, von der heiligen Selbſtdarſtellung der Gemeinde vor der Welt, durch welche Gott verherrlicht werden ſoll. Aber das meint weder das διηγεῖσθαι der Grundſtelle, noch auch ſteht irgendwo in der LXX oder im N. T. ein Compoſitum von ἀγγέλλω im Sinn thatſächlicher Kundmachung. Pſ. 19, 2—4 kann man nicht dafür anführen, denn dort ſind eben Tag und Nacht und Himmel bildlicher Weiſe als redende Perſonen vorgeſtellt; und 1 Tim. 2, 10 darf es als ausgemacht gelten, daß ἐπαγγελλομέναις nicht mit δι' ἔργων ἀγαθῶν im Sinne von „thatſächlich beweiſen“ [2]), ſondern mit θεοσέβειαν im Sinne von profiteri artem conſtruirt werden muß [3]). Jenen Gedanken der thatſächlichen Predigt drückt die Schrift überhaupt [4]) und auch unſer Brief [5]) anders aus. Umgekehrt aber iſt A. und N. T. voll davon, daß die Ge-

1) ſo Wieſinger, Huther. 2) ſo Luther, Calvin, Matthies z. d. St. 3) vgl. de Wette, Huther. 4) vgl. z. B. 1 Kor. 6, 20; Phil. 2, 15; Tit. 2, 10. 5) vgl. 2, 12. 15; 3, 1. 16.

meinde Gottes als Ganzes wie in den Einzelnen die heilige Pflicht hat, die Gnade Gottes, die sie selbst erfahren, zu verkündigen denen, die ihrer noch nicht theilhaftig sind [1]). Gerade als Volk Gottes ist die Gemeinde, wie einst Israel, berufen zu dem Dienst eines Zeugnisses, einer Predigt, welche das Heil zu allen Völkern der Erde, und so das göttliche Wort an Abraham Gen. 12, 3 zur Erfüllung bringt.

Das stimmt hier ebenso zum Wortlaut als zum Zusammenhang. Denn was letzteren anlangt, so gipfelt in unserm Vers der den ganzen Abschnitt beherrschende Gedanke der Verleugnung der natürlichen und der Pflege der geistlichen Gemeinschaft. Statt aller das christliche Gemeindeleben irgendwie verleugnenden Rücksicht auf die natürlich nationalen Bande sollen sie vielmehr umgekehrt in freudiger Berufstreue durch das Zeugniß von dem ihnen widerfahrenen Heil Andere aus jenen natürlichen Kreisen für ihre Christengemeinschaft zu gewinnen bemüht sein. Was aber die Worte anlangt, so steht ὅπως bekanntlich dann, wenn das im Hauptsatz Ausgesagte — hier also die Würde der Gemeinde als Volk Gottes — zugleich Mittel für das im Absichtssatz Auszusagende ist, d. h. also wie wir sagten: zu seinem Volk gerade hat Gott sie gemacht, weil diese Würde eben sie in Stand setzt und verpflichtet, zu thun, was Gott beabsichtigt, nämlich jene Verkündigung zu üben. Ferner deutet gerade ἐξαγγέλλειν darauf hin, daß eben das, was innerhalb der Gemeinde erfahrungsmäßig vorhanden ist, im Wort hinausgebracht werden soll zu denen, welchen es noch fremd ist [2]). Davon werden wir nun auch die ἀρεταί verstehen müssen.

Ohnehin sind sie durch die participiale Näherbestimmung dessen, von dem sie ausgesagt werden, hinlänglich bestimmt, um uns nicht blos an Eigenschaften Gottes denken zu lassen, sei es im Allgemeinen [3]), sei es in Beschränkung auf die im Heilswerk bewiesenen [4]); sondern es sind eben die Großthaten Gottes selbst, in denen sich das in dem folgenden καλεῖν zusammengefaßte Werk der Erlösung vollzogen hat, nichts Anderes als τα μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ Apg. 2, 11 [5]). Diese Heilsthaten gelten aber gerade, wie wir aus den neutestamentlichen Schriften ersehen können, den Aposteln als

1) vgl. Luther, Gerhard S. 224 f. 2) vgl. Luther, Bengel, Wiesinger. 3) so Huther. 4) so Gerhard, Steiger, de Wette. 5) ähnlich Wiesinger.

der eigentliche Inhalt der Heilsbotschaft, und insofern wird sich wohl mit Grund behaupten lassen, daß die Heilsbotschaft Inhalt der hier in Rede stehenden Verkündigung sei.

Daß aber die Gesammtheit der Heilsthaten in dies eine καλεῖν zusammengefaßt werden kann, hat darin seinen Grund, daß es, wie wir zu 1, 15 sahen, ein wirksames Rufen ist; und zwar war eine Versetzung aus Finsterniß in sein Licht die durch dies καλεῖν zu Stande gekommene Wirkung. Σκότος ist überhaupt nicht abstract als Zustand, sondern real als raumerfüllende Größe zu fassen, und bestimmt sich hier dem καλεῖν ἐξ — εἰς zufolge von selbst als ein Gebiet oder Bereich [1]; es ist dasjenige Gebiet, wo Gott verneint wird, wo er nicht als Grund alles Lebens und aller Lebensbethätigung wirksam gegenwärtig ist, so daß die darin Befindlichen alles wahren Inhalts sowohl des Denkens als des Wollens entbehren — also das Gebiet der natürlichen, sich selbst überlassenen heidnischen Menschheit [2]. Dem gegenüber ist nun auch φῶς concret als raumerfüllende Größe zu verstehen, und zwar entweder als Bezeichnung eines Einzelwesens, welches in sich Licht ist und hat und Licht verbreitet, oder als Bezeichnung des von einem solchen selbstständigen Einzellichte aus mit Licht erfüllten Gebietes. Beide Vorstellungen sind an unserer Stelle durch den Genitiv αὐτοῦ an die Hand gegeben. Gottes Licht nämlich kann natürlich nicht das Licht sein, das ihm Licht verleiht, sondern nur das, welches er von sich ausstrahlt, denn er ist selbst Licht [3]. Das ist er nun nicht sowohl nach seinem Wesen an sich, sondern in Anbetracht des Verhältnisses, welches zwischen diesem Wesen und seinem göttlichen Ich stattfindet, was freilich nur in uneigentlicher Weise gesagt werden kann, indem eben bei Gott Wesen und persönliches Ich in einander fallen. Jenes Verhältniß ist aber dies, daß Gott mit seinem Wesen sich selbst Gegenstand eines vollkommenen Selbstbewußtseins und Selbsterkennens ist, daß also in diesem seinem Wesen nichts ihm selbst Fremdes, Widersprechendes sich findet, das er von sich ausschließen müßte. Von diesem Licht aus nun, welches Gott zunächst in seinem trinitarischen innergöttlichen Verhältniß zu sich selbst ist, wird es auch außer ihm Licht, es entsteht ein φῶς αὐτοῦ gleichsam um ihn herum, indem er Solches, was ihm vollkommen gleichartig ist und kraft solcher Gleichartigkeit

1) Kol. 1, 13. 2) vgl. Eph. 4, 17 f. 3) vgl. 1 Joh. 1, 3.

im Verhältniß der Verwandtschaft zu ihm steht, werden läßt. So hat denn auch, wie wir 1, 2 lasen, Gott von Ewigkeit her eine Menschheit Gottes schöpferisch zuvorerkannt und werden lassen und damit einen Bereich geschaffen, in welchem und denen, die darin sind, er sich selbst wieder erkennt, den er in sein göttliches Selbstbewußtsein einschließt, da es ja Christus, der ewige Sohn, ist, in welchem er diese Menschheit, die Gemeinde, zuvorerkannt hat.

Diese Weise der Herstellung meint der Apostel mit dem Adj. θαυμαστόν, welches einen Gegensatz bildet zu allem menschlichen Verstehen und Begreifen, wie Matth. 21, 42; jenes Licht ist eben nicht nach den gewöhnlichen Gesetzen natürlichen Geschehens und Denkens, sondern kraft unmittelbarer Machtwirkung göttlichen Gnadenwillens zu Stande gekommen. So entspricht nun der Begriff φῶς αὐτοῦ aufs genaueste unserer Erklärung von σκότος; und sodann, wenn der Apostel seine Leser sammt allen Christen in dies Lichtgebiet versetzt sein läßt, so beruht das wieder auf der Voraussetzung der früher (S. 9) besprochenen Thatsache, daß die Gemeinde — welche wir der Sache nach unter τὸ φῶς αὐτοῦ verstanden haben — früher ist, als die zu ihr gehörigen Einzelnen, indem der ewige Gnadenrathschluß Gottes nicht eine bestimmte Anzahl Einzelner als die Gemeinde zuvorerkennt, sondern in schöpferischem Zuvorerkennen die Gemeinde von Ewigkeit werden läßt als die in Christo einige Menschheit, der dann in der geschichtlichen Wirklichkeit die Einzelnen sich gliedlich einverleiben lassen. So bleiben wir nun auch in dem grundleglichen Gegensatz des Volkes Gottes und der natürlichen Volksgemeinschaft; und zwar schließt sich die Aussage über die Gebiete des φῶς und σκότος nicht nur an jene vier Benennungen der Gemeinde trefflich an, sondern auch das ἐξαγγέλλειν wird von ihr aus in der ganzen Fülle seines Inhalts beleuchtet; denn eben und erst auf Grund dessen, daß sie eine Versetzung von einem Gebiet in das andere erfahren haben, kennen sie auch erfahrungsmäßig das eine als σκότος und das andere als φῶς und können kraft solcher Erfahrung es als Gnadenthat Gottes rühmend verkünden, daß sie vom einen ins andere versetzt sind, und Andere durch diese Verkündigung auffordern, sich dasselbe widerfahren zu lassen. In demselben Interesse schließt nun Petrus den Relativsatz

Vers 10 an das paränetisch gemeinte ἐξαγγείλητε an; er will den Lesern den Contrast zwischen ihrer jetzigen und einstigen

Lage zum Abschluß noch einmal möglichst scharf vorstellen und dadurch sie erinnern, wie viel Grund und Anlaß sie zu solcher rühmenden Verkündigung haben [1]). Dieser Contrast wird aber willkürlich abgeschwächt, wenn man schon nach οὐ λαός ein θεοῦ ergänzt [2]). Es will vielmehr das hervorgehoben sein, daß sie in der ganzen, vor die mit νῦν bezeichnete Gegenwart fallenden Zeit gar nicht einmal überhaupt eine wirkliche Einheit bildeten [3]); in ihrem Verhältniß zu Gott [4]) waren sie trotz ihrer Volksgemeinschaft nur Einzelne, die als nicht zugehörig zu der einzigen wirklichen Einheit des Volkes Gottes verloren waren. Jetzt aber ist nicht etwa nur ihre natürliche Volksgemeinschaft anders, nämlich heilig und völlig, nicht blos sind sie aus dem — eigentlich einen Begriff bildenden — οὐ λαός ein λαός geworden, sondern eine ganz neue Gemeinschaft, ein Volk Gottes sind sie geworden. Zuvor waren sie in einem Zustande, in welchem sie, ausgeschlossen von den Erfahrungen der göttlichen Heilsgnade, sich selbst überlassen ihre eigenen Wege gehen mußten — daher hier Part. Perf. —; jetzt aber sind sie thatsächlich in das Gnadenverhältniß zu Gott aufgenommen worden — daher hier Part. Aor. Zu dieser Deutung der Worte von Heidenchristen berechtigt uns nun freilich nicht die Grundstelle Hos. 2, 25 selbst; denn sie redet klar und unzweideutig von dem abgefallenen Israel, welches nach selbstverschuldeter Dahingabe dann doch wieder zu Gnaden angenommen werden soll [5]), und der Apostel verwendet hier die Stelle, ganz ebenso wie Paulus Röm. 9, 25, nur dazu, mit Schriftwort, und folglich in begründeter Weise, seine Leser zu erinnern, daß ihr Stand vor der Einverleibung in die Heilsgemeinde diese als Gnadenthat Gottes erscheinen läßt, wobei gar nicht in Frage kommt, ob sie Juden oder Heiden waren, da das beiden gleichermaßen gilt [6]). Was aber die Stelle selbst nicht besagt, das deutet Petrus dadurch an, daß er hinter οὐ λαός das μοῦ des Grundtextes und der LXX, d. h. wie es hier geändert werden mußte, das θεοῦ, wegläßt. Hatte er Judenchristen vor sich, so konnte er das unmöglich, während es, wenn seine Leser Heidenchristen waren,

1) vgl. Brückner S. 51. 2) so Gerhard, Steiger; die Lesart, die dies θεοῦ hat, ist als Correctur nach dem Text der LXX zu verwerfen. 3) vgl. Bengel, Huther. 4) vgl. Wiesinger. 5) vgl. Hofmann I, 251 f. Wiesinger. 6) vgl. meinen Römerbr. S. 300.

offenbar sehr selbstverständlich und bedeutungslos klingen mußte, sie seien vordem nicht Volk Gottes gewesen — die Textänderung erklärt sich also nur aus dem heidenchristlichen Charakter der Lesergemeinden [1]), auf welchen übrigens auch schon der Gegensatz von φῶς und σκότος uns hinwies.

Hiemit ist nun der Grundgedanke der von 1, 22 anhebenden Vermahnung summarisch recapitulirt, und diese selbst abgeschlossen, eben damit aber auch der zwietheilige erste Abschnitt des Briefes zu Ende gebracht. Wie der Christ, der auf die künftige Herrlichkeit hofft, um solcher Hoffnung willen sich zu bethätigen habe, das war in diesem Abschnitt gezeigt bezüglich des Verhaltens nach innen: gegen Gott und die Gemeinde. Ernst der Heiligung dem Gotte gegenüber, der das herrliche Erbe bereitet hat und austheilt, und treue, im gläubigen Halten am Wort sich vollziehende Bewahrung und Förderung der christlichen Gemeinschaft gegenüber der Gemeinde, welche die alleinige Erbin jener schließlichen Herrlichkeit ist: das ists, was dem Hoffen den Charakter des τελείως, des in sich Völligen und Erfolgreichen verleiht. Dasselbe wird nun im Folgenden bezüglich des Verhaltens nach außen gezeigt. Wie die Leser als Christen, die auf die künftige Herrlichkeit hoffen, sich verhalten sollen gegenüber ihrer ungläubigen Umgebung, wird von jetzt an nach den einzelnen Lebensordnungen dargelegt, und zwar im Zusammenhang damit, daß der Apostel eben erst von ihrer Verpflichtung, die Gnadenthaten Gottes verkündigend auszubreiten, gesprochen hat, d. h. im Sinn eines thatsächlichen, jene Predigt begründenden und unterstützenden Zeugnisses von der sittlichen Kraft und Wahrheit des Christenthums.

II. Das Verhalten des hoffenden Christen nach außen, gegenüber der heidnischen Volksgenossenschaft.

Der Apostel leitet die neue Vermahnung ganz wie 1, 22 ohne vermittelnden Uebergang damit ein, daß er die ganze folgende Paränese ihrem Grundgedanken nach gleichsam wie in einer thematischen Ueberschrift zusammenfaßt in

Vers 11 und 12. „Meine Lieben, ich ermahne (euch), als Fremdlinge und Pilger euch zu enthalten von den fleischlichen Lüsten,

1) vgl. Wiesinger.

welche streiten wider die Seele, also daß ihr eueren Wandel unter den Heiden löblich sein lasset, damit sie eben darin, daß sie euch als Uebelthäter verleumden, auf Grund eures Wohlverhaltens, das sie mit Augen sehen, Gott verherrlichen am Tage der Prüfung." —

Mit der liebevollen Anrede ἀγαπητοί bahnt sich Petrus zuvörderst den Weg zum Herzen der Leser. Weder durch persönliche Bekanntschaft, noch durch ein engeres Verhältniß den Lesern nahestehend, hatte er bei dieser Vermahnung, welche ja bis in die innersten und kleinsten Lebensverhältnisse hineingreifen soll, doppelt Anlaß, im Voraus darauf hinzuweisen, daß er nicht aus vorwitzigem Eifer oder unbefugtem Mißtrauen, sondern lediglich aus ächt apostolischer Liebe rede. — Was nun zunächst die Construction anlangt, so werden wir, da sicherlich nicht ἀπέχεσθε, sondern ἀπέχεσθαι zu lesen ist, ὡς παροίκους κ. π. nicht zu παρακαλῶ ziehen dürfen [1]), was schon durch das Fehlen eines ὑμᾶς mißlich wird; sondern die Worte sind Subject zu ἀπέχεσθαι [2]), wozu sie auch trefflich passen: ein Gast oder Fremdling darf sich nicht an Solches hingeben, was ihn an den Ort seiner Fremdlingschaft fesseln, in das Wesen seiner fremden Umgebung hineinverflechten würde, sondern muß dem gegenüber in der Eigenthümlichkeit seines heimathlichen Wesens sich so selbstständig erhalten, daß ihm einerseits die Leichtigkeit, andrerseits die Berechtigung, jeden Augenblick zur Heimath wiederzukehren, bewahrt bleibt. Da ist nun die Eigenthümlichkeit der Umgebung, in welcher der Christ als Fremdling lebt, d. h. der natürlichen, heidnischen Menschheit, ebenso richtig als selbstverständlich mit σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι benannt [3]). Denn das sind ja eben alle diejenigen Neigungen und Bestrebungen, welche die wollende Selbstbethätigung der σάρξ, des natürlichen Menschen, ausmachen, also sinnliche wie geistige Lüste natürlich sündiger Art; und zwar ist hier die innere Bewegung und die äußere That ununterschieden zusammengefaßt zu dem Begriff eines Lebens der Lust, dessen Manchfaltigkeit im Pluralis angedeutet ist [4]). Von solchem Thun und Treiben soll der Christ sich frei halten, weil er ein Leben hat, welches ihn nicht jener natürlichen Menschheit zugehörig, sondern von ihr gegensätzlich verschieden macht; ein Leben, welches wesentlich das Leben des himm-

1) so Huther. 2) vgl. de Wette, Wiesinger. 3) geg. Weiß S. 44 A. 1. 4) vgl. Huther's Bem. geg. Wiesinger.

lischen Christus selbst ist und ihm folglich diese natürliche Welt und Menschheit zur Fremde, Christi Person aber und den Ort seines Lebens, den Himmel, zur Heimath macht.

Zu diesem in der Sache selbst liegenden und eben darum nur durch das Adj. σαρκικός angedeuteten Grund der inneren Nothwendigkeit wird nun in der Näherbestimmung der ἐπιθυμίαι durch das argumentative αἵτινες auch noch das schon oben berührte Motiv der Vortheilhaftigkeit hinzugefügt, indem der Relativsatz nichts Anderes meint, als daß, wie wir oben sagten, die Betheiligung an dem Leben sündiger Lust dem Christen das Eingehen zur Heimath subjectiv und objectiv gefährdet oder gar verhindert. Die Begierden, welche hier, wie schon in ἀπέχεσθαι, als etwas außer dem Christen Vorhandenes betrachtet sind, suchen feindlicher Weise, mit List oder Gewalt, das individuelle, sittlich bestimmbare, beim Christen also durch das neue wiedergeborene Ich bestimmte Leben (vgl. zu 1, 9) in ihre Botmäßigkeit zu bringen und es eben dadurch anders, so wie sie selbst sind, nämlich sarkisch zu bestimmen. Gelänge ihnen nun das, so wäre damit der Christ nicht nur subjectiv ungeneigt und unfähig geworden, sein Leben der ihm in Aussicht stehenden himmlischen Heimath entgegenzuführen, sondern er hätte eben damit auch das Leben selbst, kraft dessen er Bürger dieser himmlischen Heimath ist, hätte sein himmlisches Heimaths- und Bürgerrecht (Phil. 3, 20) objectiv verloren. Sarkisch geworden, würde er wie alles Sarkische dem Verderben verfallen, das eigentliche Subject der schließlichen σωτηρία, die ψυχή (1, 9), und damit auch diese σωτηρία selbst, wäre vernichtet. Solcher gefahrdrohenden Betheiligung an dem Treiben ihrer fremden Umgebung sollen sie sich entschlagen, indem sie vielmehr das zu Wege bringen, was nun

Vers 12 positiv aussagt — eine Redeform, bei welcher der Nominativ statt des eigentlich hier erforderlichen Accusativ nichts Ungewöhnliches ist [1]). Es will übrigens genau nach dem Wortlaut übersetzt sein: indem ihr euren Wandel habet als einen guten; denn diese, freilich auch sonst nicht ungewöhnliche Umschreibung des einfachen καλῶς ἀναστρέφεσθαι durch Verbum, Object und Objectsprädicat scheint mir doch an dieser Stelle geflissentlich gewählt, weil so der gute Wandel als ein objectives Gut erscheint, welches die

1) vgl. Winer S. 505.

Leser jederzeit gleichsam in die Hand fassen und zu ihrer Rechtfertigung aufzeigen können; und nicht minder dürfte auch das Adjectiv καλός gerade mit Bezug auf die Darstellung des Christenlebens vor den Augen der Welt unter den möglichen Synonymen ausgewählt sein. Ganz direct aber spricht diese apologetische Beziehung allerdings erst der Absichtssatz aus.

Die Entwirrung der grammatisch und logisch etwas schwierigen Construction hängt in diesem Satz nicht wenig von der richtigen Fassung des ἐν ᾧ ab. „Weil" kann es jedenfalls hier nicht heißen [1]), da ja das Gottpreißen infolge des Sehens der guten Werke seinen Grund nicht im Lästern haben kann. Die temporale Bedeutung „während" ist durch den Inhalt der Aussage in keiner Weise angedeutet und würde überdies mit der zeitlichen Bestimmtheit bei der zweiten Hälfte, welche sowohl in den Worten ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς, als in dem Tempus von δοξάσωσι liegt, in Widerspruch treten. Endlich es mit ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ aufzulösen, so daß es das veranlassende Object des Verleumdens angäbe [2]), ist unthunlich, weil bei δοξάσωσι nicht das in ἐν ᾧ gemeinte, sondern statt dessen ein ganz neues veranlassendes Object genannt ist. Wir versuchen es also mit der Auflösung der Worte durch eo quod, „damit daß", wie sie auch Röm. 2, 1 [3]) und in unserm Brief 3, 16 zu nehmen sind: eben damit und darin, daß die heidnische Umgebung die Christen lästert, soll sie Gott preißen. Das ist in der That auch sehr wohl denkbar, wenn man nur nicht an ein bewußtes, auf Bekehrung beruhendes Loben Gottes mit dem Munde denkt [4]), wozu auch der Zusammenhang schlechterdings keine Veranlassung gibt; sondern an einen thatsächlichen Erfolg, den die Heiden, ohne es zu wissen und zu wollen, mit ihrem καταλαλεῖν herbeiführen müssen. Ganz ähnlich, in thatsächlichem Sinn, ist δοξάζειν auch 1 Kor. 6, 20 gebraucht und mit ἐν construirt. Zu solchem Erfolg aber kommt es ἐκ τῶν καλῶν ἔργων, infolge der sittlich guten Werke, welche nichts Anderes sind als jene καλὴ ἀναστροφή in der Manchfaltigkeit ihrer einzelnen Erscheinungen, selbstverständlich also das Verhalten der Christen. Dabei steht dann ἐποπτεύοντες ebenso absolut, wie Eph. 3, 4 ἀναγινώσκοντες bei

1) vgl. jedoch Winer S. 346. 2) so Steiger, de Wette, Wiesinger, Huther. 3) vgl. meinen Römerbrief S. 155. 4) so die Meisten.

πρὸς ὅ; es ergänzt sich leicht aus dem Genit. τῶν ἔργων der Objectsaccus. αὐτά. Ἐποπτεύειν aber, stärker als ὁρᾶν, bezeichnet das deutliche, genaue Sehen, welches dem in unmittelbarer Nähe des Objects Befindlichen möglich ist. Das Verhältniß dieses Partic. zu ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ist dann das einer Näherbestimmung, welche angibt, wienach und warum gerade infolge der guten Werke der Christen ihre Verleumdung von Seiten der Heiden zu einem Gottpreißen werden kann und muß; darum nämlich, weil die Verleumder solche sind, welche doch die guten Werke der Christen mit Augen sehen; denn dann kann die Behauptung, daß die Christen unsittliche Menschen seien, nur auf geflissentlicher Verleugnung der Wahrheit und des von derselben gewonnenen erfahrungsmäßigen Eindrucks beruhen. Gerade die Lästerreden der Ungläubigen sind infolge jener gleichzeitigen Augenzeugenschaft, ohne daß sie es wollen und wissen, der Beweis, das Geständniß, wie sich ihnen innerlich die Erkenntniß und Anerkenntniß aufgedrängt hat, daß es mit dem Christenthum und mit dem Gott, der ein solches, im heiligen Wandel seiner Bekenner sich bezeugendes Christenthum herzustellen vermochte, seine Wahrheit haben müsse. Insofern ist ihr καταλαλεῖν wesentlich ein δοξάζειν τον θεόν; allerdings aber steht es nicht jetzt schon völlig als solches da, sondern zum wirklichen Vollzug dieser Bestimmtheit wird es erst künftig kommen, und zwar ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς.

Für uns ist nun von vornherein die neuerdings geläufig gewordene Erklärung, es sei das ein Tag der Gnadenheimsuchung Gottes, welche den Heiden das Herz öffnen und sie für das Christenthum gewinnen werde, ausgeschlossen. Aber auch an sich genommen hat diese Fassung zweierlei gegen sich: einmal, daß doch die Bekehrung offenbar nicht als Folge der göttlichen Gnadenheimsuchung, sondern des Sehens der guten Werke dargestellt wäre; und dann, daß überhaupt δοξάζειν τὸν θεόν ein sehr sonderbarer und hier gerade doppelt verfehlter Ausdruck für Bekehrung zum Christenthum, und die Verbindung des so genommenen Verbums mit ἐξ = infolge eine sehr harte und unschöne Construction wäre. Die ἡμ. ἐπισκ. ist vielmehr der Tag, wo Gott der Herr die ganze Erde heimsuchen wird, um über Gut und Bös richterlich zu entscheiden [1]), genau

1) so schon Beda.

dasselbe, was Jes. 10, 3 unter יוֹם פְּקֻדָּה gemeint ist [1]). Wenn an diesem Tage der Herr die *καλὰ ἔργα* seiner Gläubigen als solche richterlich anerkannt und so vor aller Welt unleugbar und endgiltig erwiesen und dargestellt hat, dann wird jenes Verleumden der Christen klar und unweigerlich als ein wider besseres Wissen und Gewissen geschehenes dastehen und so auch erst wirklich zu einem unfreiwilligen verherrlichenden Zeugniß für die Gnade und Wahrheit des Christengottes werden. Nun bietet auch die Verschiedenheit der Tempora (*καταλαλοῦσιν, ἐποπτεύοντες — δοξάσωσιν*) keine Schwierigkeit mehr: was jetzt *καταλαλεῖν* ist, wird einst *δοξάζειν* sein, weil diejenigen, die es jetzt üben, eben auch jetzt und gleichzeitig mit ihrem Verleumden *ἐποπτεύοντες* sind, Augenzeugen der guten Werke der Christen. — Ueberschauen wir diese beiden Verse, so sehen wir, wie auch für den durch sie eingeleiteten Theil des Briefes das geschlossene Gegenübertreten der Gemeinde gegen die nationale und sociale Gemeinschaft ihrer heidnischen Umgebung, und der verschiedenartige schließliche Ausgang beider dem Apostel als zwiefacher Hauptgesichtspunkt der Betrachtung, wie schon im ersten Theil, vorschwebt. Dieselben Verse sind uns aber auch von Wichtigkeit für die Bestimmung der geschichtlichen Verhältnisse des Briefes.

Nach dem Ausdruck *ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν* zu schließen, dürften es schwerlich förmliche gerichtliche Processe gewesen sein, womit man die Lesergemeinden verfolgte [2]), und schon dies läßt nicht an die Verfolgungen unter Trajan denken [3]), welche ja gerade dadurch von den früheren sich scharf unterschieden, daß sie nicht in inquisitorischer Willkür, sondern streng gesetzlich und mittelst gerichtlichen Verfahrens betrieben werden mußten; und ebenso unmöglich ist es, mit dem Ausdruck *κακοποιοί* die Christen als Staatsverbrecher bezeichnet sein zu lassen, sofern sie einer religio illicita zugethan waren [4]). Aber andrerseits ist es doch auch wieder zu wenig, wenn man aus jenen Worten entnimmt, daß „die Leiden der Leser — wenigstens vorzugsweise — nicht in Thätlichkeiten, sondern in Verleumdungen und Lästerungen bestanden" [5]). Nach Stellen wie 1, 6; 2, 19; 3,

---

1) vgl. Hiob 31, 14; Weish. 3, 13; 14, 11. 2) geg. Hug, Einleitung II, S. 469; Neander, Gesch. der Pflanzung ꝛc. S. 592; Thiersch, d. K. im ap. Z. S. 205. u. A. 3) Schwegler a. a. O. II, S. 14 ff. 4) s. dag. Wieseler, Chronol. ꝛc. S. 564 ff., Brückner S. 21 ff. u. A. 5) Huther a. a. O.

8—14; besonders nach 3, 16 in seiner Verbindung mit V. 17; 4, 12—19; 5, 6. 9 ist es unzweifelhaft, daß eine wirkliche, volle Verfolgung im Gang war; und daß der Apostel hier nur vom καταλαλεῖν spricht, hat seinen Grund darin, daß es ihm hier eben nicht um die Verfolgung selbst, sondern um den Anlaß und Vorwand zu thun ist, mit welchem die Verfolger sich rechtfertigten — gerade wie er 3, 17 ohne weiters das καταλαλεῖσθαι, wovon er V. 16 gesprochen, mit πάσχειν vertauscht, und wie er 4, 14 vom ὀνειδίζεσθαι spricht mitten in einem Zusammenhang, wo vorher V. 12 und 13 von einer πύρωσις und κοινωνία τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ, und nachher V. 15 f. von einem πάσχειν die Rede ist, welches nach seiner Zusammenstellung mit dem πάσχειν ὡς φονεύς κτλ. gewiß nicht, auch nicht vorzugsweise, in Worten bestand. Nehmen wir aber feindselige Thätlichkeiten gegen die Christen an, so wird es auch nicht mehr ausreichen, das κακοποιεῖν und κακοποιός, wie meist geschieht, nur von sittlich schlechtem Verhalten ganz im Allgemeinen zu verstehen; denn dazu gehörte doch gar Vieles, was als Motiv zu einer Verfolgung schlechterdings nicht geltend gemacht werden konnte. Aber der Begriff des κακοποιός erscheint auch in unserm Briefe in einer sehr scharfen Begrenzung; an der schon genannten Stelle 4, 15 ist das Wort zusammenfassende Bezeichnung alles dessen, was vorher in φονεύς und κλέπτης exemplificirt war, während das doch gewiß auch von schlechtem Verhalten zu verstehende ἀλλοτριοεπίσκοπος deutlich von κακοποιός getrennt und unterschieden wird. Ebenso wenn 3, 14 der Obrigkeit die Bestrafung der κακοποιοί zugeschrieben wird, so ist da nothwendig eine ganze Reihe von Erscheinungen schlechten Verhaltens ausgeschlossen, nämlich alle diejenigen, welche ganz und ausschließlich dem Privatleben des Einzelnen angehören. Nehmen wir dazu die erstere Stelle, 4, 15, so ergibt sich ziemlich sicher, daß unter κακοποιεῖν alles Thun befaßt ist, in welchem der Einzelne als Glied der bürgerlich staatlichen Gemeinschaft diejenigen sittlichen Grundrechte und Grundpflichten verletzt, auf denen eben dies Gemeinschaftsleben als auf seiner unantastbaren Grundlage beruht. Indem man nun die Christen als solche κακοποιοί nannte, so erklärte man damit das Christenthum selbst für ein Institut, welches eine grundsätzliche, darum aber desto frevelhaftere und gefährlichere Opposition gegen jene sittlich rechtlichen Grundpfeiler des bürgerlichen Gemeinlebens verfolge.

Darnach ist es dann sehr begreiflich, daß nicht eine gerichtlich geregelte, sondern eine ebenso wilde, tumultuarische Verfolgung der Christen von dem erbitterten Volk ausging, wie sie etwa im Mittelalter bei uns gegen die Juden entbrannte, denen die Ermordung von Christenkindern, die Vergiftung der Brunnen u. s. w. Schuld gegeben wurde.

Unverkennbar erinnert uns nun dies κακοποιός an die bekannten Berichte bei Tacitus (ann. XV, 44) und Sueton (Nero, 16)[1]. Jener, nachdem er von dem unvertilgbaren Verdacht der Brandstiftung gegen Nero gesprochen, fährt dann fort: Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Sueton aber zählt unter den Regierungshandlungen Neros auch auf: adflicti (affecti?) suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae. Freilich scheinen auf den ersten Anblick beide Stellen keinen scharfen historischen Anhaltspunct zu geben, indem es nach ihnen aussieht, als hätten die Christen schon eine unbestimmte längere Zeit vor dem Brand Roms solche Verdächtigung erfahren[2]. Allein was Tacitus anlangt, so widerspricht er sich selbst. Denn wie soll es denkbar sein, daß die flagitia, die Schandthaten, die man irgend einem Kreise von Menschen beimißt, eine bloße invidia gegen denselben hervorrufen sollten? Sagt er doch gleich darauf selbst: haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt; also nur ein bestimmtes Verbrechen, die Brandstiftung in Rom, wußte man ihnen vorzuwerfen; überhaupt aber unterlagen sie einem allgemeinen odium — und warum sollte dies odium gerade nur auf einen vermeintlichen verbrecherischen und unsittlichen Charakter des Christenthums sich gründen? war nicht die strenge Zurückgezogenheit der Christen, ihre thatsächliche Verwerfung heidnisch sündiger Lustbarkeit und heidnischen religiös-socialen Wesens überhaupt Grund genug dazu[3]? Tacitus schließt seine Erzählung von den martervollen Hinrichtungen der Christen also: Unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos miseratio oriebatur, tanquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur. Das ist, wenn

1) gegen Brückner S. 22, Weiß S. 367. 2) so Neander S. 594, Huther S. 23, Weiß S. 366. 3) vgl. 1 Pet. 4, 4.

man im römischen Volk die Christen wirklich im Allgemeinen für Frevler an öffentlicher Moral und bürgerlichem Recht hielt, vollkommen widersinnig, und nur dann denkbar, wenn man sich die Sache so vorstellt, daß eine allgemeine invidia, ein odium auf den Christen lastete, welches zwar nicht auf ihre Unsittlichkeit und Gemeinschädlichkeit sich gründete, dennoch aber der Anklage wegen des Verbrechens der Brandstiftung bereitwillige Aufnahme verschaffte; daß dann aber doch die unmenschliche Freude des Kaisers an den Grausamkeiten das Volk auf die Vermuthung brachte, ob nicht etwa die Hinrichtungen der Christen, die man wohl haßte, aber noch nicht als Verbrecher zu verfolgen Anlaß gehabt hatte, eigentlich ohne positive Verschuldung derselben und nur zum Ergötzen Neros veranstaltet würden, der ja noch lange nicht über den Verdacht hinaus war, daß er selbst der Brandstifter sei. Die letztgenannte Stelle legt die Vermuthung nahe, daß Tacitus, der ja überdieß seinerseits die Christen für unschuldig an dem Brande hält, hier sowohl, als in jenem ersten Ausdruck propter flagitia invisos, zweierlei vermengt habe, nämlich die allgemeine, schon früher vorhandene invidia und die erst und allein auf Anlaß des Brandes gegen die Christen erhobene Anklage wegen verbrecherischen, gemeinschädlichen Wesens. Auch die bei Sueton gebrauchte Bezeichnung des Christenthums als superstitio malefica ist, wie schon der Ausdruck suppliciis affecti an die Hand gibt, mit Bezug auf die eine bestimmte Anklage der Brandstiftung gemeint; und wenn Sueton auffallender Weise dieselbe hier gar nicht nennt, so hat das seinen Grund darin, daß er, der nach dem Zusammenhang diese Christenhinrichtungen zu Neros löblichen Regierungshandlungen zählt, also das allgemeine odium gegen die Christen theilt, doch von seinem historischen Gewissen sich genöthigt sieht, diese Brandstiftung, welche er als einzigen wirklichen Grund für sein „maleficae“ und für jene supplicia hätte anführen können, dem Kaiser selbst beizumessen [1]). Darum berichtet er auch sehr klüglich beides einzeln: wo er von den Christenhinrichtungen spricht, läßt er den Brand weg, und wo er von diesem erzählt, schweigt er von jenen: er ist sich offenbar bewußt, daß beides, so wie er es darstellen will, nicht neben einander möglich ist.

Es scheint mir dem allen zufolge mit Grund behauptet werden

1) l. l. c. 38.

zu können, daß erst der Brand Roms den allgemeinen Haß und Widerwillen gegen die Christen zu dem Vorwurf verbrecherischer und unsittlicher Grundsätze specialisirt und gesteigert hat [1]), wie denn jedenfalls diese beiden speciell an jene Katastrophe anknüpfenden Aeußerungen die ersten ihrer Art sind. Andererseits ist aber auch unser Brief das erste und einzige Denkmal der apostolischen Zeit, in welchem dieser Vorwurf und darauf gegründete Verfolgungen als vorliegende Thatsachen erwähnt werden. Da nun ferner diese Erwähnung nicht blos eine gelegentliche, sondern ein den ganzen Brief durchziehender Grundgedanke ist, und da endlich die Form des Vorwurfs — κακοποιός — so auffallend mit jenem „maleficae" und „flagitia" übereinstimmt, so wird es nicht mehr als willkürliche Hypothese erscheinen, wenn wir die sittlichen Verdächtigungen, wie die thätlichen Mißhandlungen, welche damals die Leser zu erleiden hatten, in unmittelbare Verbindung mit der neronischen Christenverfolgung bringen. Allerdings fehlen uns die ausdrücklichen historischen Zeugnisse von einer Verbreitung dieser römischen Verfolgung auch auf die fernerliegenden Provinzen; aber dieselbe liegt in der Natur der Sache und des hier vorliegendes Falles insbesondere, und wird durch die analogen Erscheinungen bei späteren Verfolgungen ziemlich zur Gewißheit gemacht [2]). Unser Brief selbst begünstigt diese Annahme, indem er ausdrücklich seine Leser erinnert, daß sie wohl wissen, wie eben jetzt dieselben Leiden über ihre Brüder in der Welt ergehen (5, 9); und auch die Vorstellung, daß diese Leiden den Anfang des Endgerichts bilden (4, 17), konnte nicht wohl entstehen, wenn es blos locale und momentane Vexationen der Christen waren, wie sie da und dort immer wieder sich erhoben; sondern nur dann, wenn ein großartiger, eminenter Ausbruch einer allgemeinen Weltfeindschaft wider Christenthum und Kirche erfolgt war, wie die neu- und alttestamentliche Weissagung einen solchen als Vorboten des Endes ankündigt. Damit im innigsten Zusammenhang steht dann auch die den ganzen Brief durchziehende, 4, 6 so scharf heraustretende Voraussetzung der unmittelbaren Nähe des Endes. Wir haben also hier den ersten eigentlichen

1) vgl. de Wette S. 2. (1. A.); Mayerhoff S. 133. 2) vgl. auch de Wette (1. A.) S. 2; Einl. §. 371 a; Mayerhoff S 133 f.; Döllinger, Christenth. u. Kirche in der Zeit ihrer Grundl. S. 102.

Anhaltspunct zur chronologischen Bestimmung unseres Briefes. Rom brannte vom 18. bis 24. Juli 64: da nun die römische Verfolgung nicht unmittelbar darnach, sondern erst einige Zeit später begann — indem Nero erst als das Gerücht, er sei der Brandstifter, gar nicht verstummen wollte, die Christen als Schuldige vorschob —, und da es doch immerhin beträchtlicher Zeit bedurfte, bis die Nachricht in die entfernten Provinzen unseres Leserkreises gelangte, so werden die dortigen Verfolgungen nicht vor Ende des Jahres 64 begonnen haben, und der Brief wird nicht vor Mitte des Jahres 65 geschrieben sein können. —

Solchen Verdächtigungen und Verfolgungen konnten nun aber die Christen keine würdigere und wirksamere Vertheidigung entgegensetzen, als den thatsächlichen Beweis, daß sie jene sittlich rechtlichen Grundpfeiler des menschlichen Gemeinlebens nicht zu untergraben, sondern vielmehr anzuerkennen, ja erst recht zu einer Wahrheit zu machen bestrebt seien. Der Natur der Sache nach wird es aber, wie später noch so oft, vor allem der Grundsatz der christlichen Freiheit gewesen sein, in welchem die heidnische Umgebung einen emancipationslustigen Widerspruch gegen die Unterordnung unter die Grundnormen des Gemeinlebens sehen zu müssen wähnte, um so mehr, als dieser Grundsatz in der christlichen Selbst- und Weltverleugnung sich auch einen thatsächlichen Ausdruck zu geben schien. Demgemäß sind es besonders die natürlichen Unterordnungsverhältnisse, deren strenge Aufrechthaltung zum Zweck thatsächlicher Rechtfertigung Petrus seinen Lesern ans Herz legt[1]). Daß die Freiheit und die Weltverleugnung, welche den Christen allerdings hindert, an der sündigen Lust der heidnischen Umgebung Theil zu nehmen, dennoch ihm nicht verbietet, sondern ihn vielmehr treibt, den sittlichen Forderungen des bürgerlichen Gemeinlebens sich vollkommen zu unterziehen — das sollen die Leser mit der That beweisen. Da nun der Obrigkeit Beruf wesentlich der ist, jene sittlich rechtlichen Grundordnungen zu handhaben und aufrecht zu erhalten, so beginnt der Apostel passend die Reihe dieser Vermahnungen mit dem Gehorsam gegen die Obrigkeit.

---

1) vgl. Wiesinger S. 171, Huther; auch Weiß S. 348.

1. Die Unterordnung Aller unter die bürgerliche Obrigkeit. 2, 13—17.

Vers 13—17. „So seid denn unterthan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, sei es dem König, als Oberherrn, oder den Statthaltern, als von ihm Aufgestellten zur Bestrafung der Uebelthäter und Belohnung der Gutesthuenden; dieweil es sich also verhält mit dem Willen Gottes, daß ihr durch Gutesthun verstopfet die Unwissenheit der unverständigen Menschen; als Freie, und nicht als die zur Bemäntelung der Schlechtigkeit die Freiheit nehmen, sondern als Knechte Gottes. Alleſammt ehret, die Brüder liebet, Gott fürchtet, den König ehret!" —

Weil es gilt, alle Verleumdungen eben mit der That zu Schanden zu machen, darum — οὖν — seid unterthan ꝛc. Wäre von gerichtlichen Unterſuchungen wegen des Staatsverbrechens einer religio illicita die Rede, so könnte offenbar V. 13 nicht mit οὖν, sondern nur mit δέ angefügt werden. Es ist aber auch nicht so gemeint, als solle der Unterthanengehorsam die Aufzählung der καλὰ ἔργα selbst als deren erstes und wichtigstes eröffnen[1]; sondern mit der Unterordnung unter die bürgerliche Obrigkeit sollen die Christen beweisen, daß es ihnen mit der Leistung der καλὰ ἔργα, des bürgerlichen Wohlverhaltens, als dessen Hüterin die Obrigkeit zu gelten hat, ein wirklicher Ernst ist. Wenn da Petrus von einer ἀνθρωπίνη κτίσις redet, so meint er damit doch wohl sicherlich nicht jedes menschliche Geschöpf, so daß die Leser „allen Menschen" unterthan zu sein hätten[2]; sondern er nennt die Obrigkeit mit Allem, was eben ihren Bestand ausmacht, Aemtern, Personen und Gesetzen, menschliche Einrichtung, Ordnung — von κτίζειν = gründen. Das ist nun aber wieder nicht gemeint im Gegensatz zu der von Paulus bezeugten Göttlichkeit der Obrigkeit, sondern es soll nur die durch menschliche staatenbildende Thätigkeit zu Stande gekommene bürgerliche Ordnung gegenübergestellt werden dem aus der unmittelbar göttlich gewirkten Heilsgeschichte hervorgegangenen Heilsgemeinwesen der Kirche[3]. Den Vorwurf, als befolgten sie die Forderungen dieser letzteren auf Kosten jener natürlich staatlichen Ordnungen, sollen sie damit widerlegen, daß sie, die himmlischen

1) so Gerhard, Wiesinger. 2) de Wette. 3) vgl. Steiger, Wiesinger, Huther, Hofmann a. a. O. II, 2 S. 448.

Bürger des Reiches Gottes, den irdisch menschlichen Charakter der bürgerlichen Gemeinschaft sich kein Hinderniß der Unterstellung unter ihre Ordnungen sein lassen. Die Anerkennung des göttlichen Charakters der Obrigkeit liegt, soweit es einer besonderen Bemerkung darüber bei christlichen Lesern überhaupt bedarf, zunächst schon deutlich genug in der Näherbestimmung zu ὑποτάγητε: διὰ τὸν κύριον, worunter nicht Christus [1]), sondern Gott zu verstehen sein wird [2]). Um des Herrn und Gottes willen, dem sie als Christen angehören, sollen sie der menschlichen Obrigkeit sich unterstellen; d. h. also die Gemeinschaft mit diesem Gott in Christo und das Bewußtsein von ihr soll und muß es für die Leser von selbst mit sich bringen, daß sie der Obrigkeit unterthan sind; sie können jenes beides nicht anders haben, als so, daß sie dies letztere thun — so muß es also doch wohl auch dieses Gottes Wille und Ordnung sein, worauf der Bestand der Obrigkeit sich gründet [3]). Dabei bleibt es unaufgehoben, daß die Obrigkeit menschliche Gründung ist: sie ist eine Gottesordnung, welche von den Menschen in ihrer staatenbildenden Thätigkeit nur zum Vollzug gebracht wird, so zwar, daß sie auch in dieser relativ freien Selbstbethätigung dem die Weltgeschichte lenkenden Herrn und seiner Fügung dienstbar sind.

Dies διὰ τὸν κύριον bei dem zusammenfassenden ἀνθρωπίνη κτίσις gilt nun natürlich auch bei allen einzelnen Trägern solcher obrigkeitlichen Ordnung, vom Gehorsam sowohl gegen die vom König bestellten Beamten, als auch gegen den König selbst, der eben im Gegensatz zu den von ihm aufgestellten, mit seiner Gewalt bekleideten Unterbeamten als ὑπερέχων, als Machthaber schlechthin benannt wird. Βασιλεύς ist generelle Bezeichnung für Staatsoberhaupt [4]), ἡγεμόνες sind die Statthalter der Provinzen, deren Bestellung bei der Entfernung der Provinzen des römischen Reiches vom Sitz der Regierung besonders passend mit πέμπεσθαι bezeichnet wird. Die Aufgabe aber des Königs selbst und seiner Beamten faßt Petrus ganz in dem von uns schon zu Grunde gelegten Sinn als die positive und negative, lohnende und strafende Aufrechthaltung der sittlichen Normen, welche allein ein staatliches Gemeinschaftsleben ermöglichen. Denn mit Recht ist geltend gemacht wor-

---

1) de Wette, Wiesinger. 2) vgl. Weiß S. 211. 3) vgl. Wiesinger S. 175. 4) vgl. Joh. 19, 15; Apg. 17, 6; 1 Tim. 2, 2.

den, daß εἰς ἐκδίκησιν κτλ. gleichmäßig mit ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις und mit ὡς ὑπερέχουσι verbunden sein will[1]: die obrigkeitliche Gewalt, sowohl wie sie im Staatsoberhaupt in ursprünglicher Fülle concentrirt, als auch wie sie den einzelnen Behörden in individueller Weise vom Oberhaupt delegirt ist, hat den Beruf der Aufrechthaltung der für die staatliche Gemeinschaft unentbehrlichen sittlichen Lebensordnung. Durch die Einleitung dieser Näherbestimmung mit ὡς aber gibt der Apostel zu bedenken, daß eben dieser sittliche Beruf der Obrigkeit den Christen der begründende Gesichtspunkt für die Unterordnung unter die Obrigkeit sein soll[2]. Dieses Motiv ist aber nicht ein neues, zu dem oben in διὰ τὸν κύριον angedeuteten noch hinzukommendes, sondern trifft mit diesem zusammen, indem es dasselbe nur genauer bestimmt: der Beruf der Obrigkeit zur Erhaltung und Pflege sittlichen Lebens ist es, was sie als Ordnung des Gottes, dessen Wille auf ein wahrhaft sittliches Leben seiner persönlichen Creaturen gerichtet ist, erkennen lehrt, was also auch die Unterordnung der zu wahrhaft sittlichem Leben berufenen und befähigten Christen unter die Obrigkeit als ein um Gottes willen zu übendes pflichtmäßiges Verhalten erscheinen läßt[3]. Uebrigens mochte Petrus wohl ein besonderes Interesse haben, das Staatsoberhaupt und seine Statthalterbehörden ausdrücklich zu nennen; denn waren die Leiden der Leser Nachwirkungen der neronischen Verfolgung, so wußten sie wohl auch, daß eigentlich der Kaiser selbst an diesen Leiden Schuld sei, und mußten es mit Augen sehen, wie in begreiflichem Zusammenhang mit jenem Umstand die kaiserlichen Provinzialbehörden sichs sehr wenig angelegen sein ließen, sie gegen die Feindseligkeiten der Bevölkerung in Schutz zu nehmen, und beides mußte ihnen natürlich den Unterthanengehorsam doppelt schwer machen[4].

Vers 15 kann nun freilich mit seinem ὅτι nur eine Begründung für das ὑποτάγητε bringen; nur aber nicht für diese Aufforderung an und für sich, sondern sofern sie durch die Näherbestimmung mit ὡς V. 14 bereits einem motivirenden Gesichtspunct unterstellt ist. Wird nun diese so motivirte Vermahnung durch Zurückgehen gerade auf den Willen Gottes begründet, so weist das

1) Hofmann a. a. O. 2) vgl. Wiesinger, Huther. 3) vgl. Gerhard S. 256; Hofmann a. a. O. 4) vgl. Gerhard S. 265.

auch auf jenes *διὰ τὸν κύριον* V. 13 zurück, und V. 15 ist uns somit die beste Bestätigung, daß wir ganz richtig die beiden, V. 13 und 14 angegebenen motivirenden Gesichtspuncte in einen zusammengefaßt haben. Sie sollen sich der Obrigkeit gerade wegen ihres sittlichen Berufs unterstellen, weil Gottes Wille so ist; d. h. nicht weil es so Gottes Wille ist[1]), sondern — indem *θέλημα* Subj. und *οὕτως* Präd. ist — weil es mit Gottes Willen die Bewandtniß hat[2]), daß sie die Unkunde der unverständigen Menschen zum Schweigen bringen sollen durch Gutesthun, nämlich — wie wir schon sahen — durch das Gutesthun, zu welchem sie sich durch solche Unterordnung thatsächlich bekennen und verpflichten[3]), und welches, wie überhaupt das gottgefällige sittliche Verhalten, so auch speciell das gottgewollte Mittel ist, die unverständigen Lästerreden der Ungläubigen unmöglich zu machen. Ἄγνωσία nämlich ist hier wie 1 Kor. 15, 34, wo es im N. T. allein noch vorkommt, nicht bloß schlechthin Unwissenheit, so daß dahin gestellt bliebe, ob verschuldete oder unverschuldete, und nur der factische Zustand in Betracht genommen würde, — in dieser Weise wird vielmehr überall *ἄγνοια* gebraucht[4]); sondern *ἀγνωσία* ist die Unwissenheit dessen, bei dem es eine auf Böswilligkeit oder Trägheit beruhende Unfähigkeit nicht zur Mühe eines ernsten Untersuchens und Erkennens kommen läßt; also die Unwissenheit nicht sowohl als Zustand, sondern vielmehr als eine Art fortwährenden Verhaltens. Ebenso ist dann auch *ἄφρων* derjenige, den die sittliche Verkehrtheit seiner Sinnesrichtung auch mit seinem intellectuellen Vermögen und der Bethätigung desselben im Irrthum festhält. Solche sittlich begründete Verkehrtheit der Sinne und Gedanken ist es, was die Heiden verhindert, die im Wandel der Christen sich deutlich ausprägende sittliche Wahrheit des Christenthums zu gewahren, und was aus ihnen spricht, wenn sie trotz des sittlichen Wohlverhaltens derselben sie dennoch als Frevler an den Grundsätzen des menschlichen Gemeinschaftslebens schmähen[5]). Gegen solche Anfeindung nun hilft freilich nur ein so energisches thatsächliches Ueberführen, daß zuletzt auch sittliche Verkehrtheit und böser Wille nicht mehr im Stande ist, diese

---

1) so Wiesinger. 2) vgl. Röm. 1, 15 u. dazu meinen Römerbr. S. 92 f. 3) gegen Wiesinger, Huther. 4) Apg. 3, 17; 17, 30; Eph. 4, 18; 1 Pet. 1, 14. 5) vgl. Steiger, Wiesinger, Huther.

concreten, handgreiflichen Beweise zu ignoriren oder zu entstellen, sondern schweigen muß; wobei dann aber ganz dahingestellt bleibt, ob dies Schweigen nur ein äußerlich unfreiwilliges bei innerlich fortbestehender Neigung zu verleumderischem Reden, oder das Schweigen eines getroffenen Gewissens und einer umgewandelten Einsicht, also der Anfang der Bekehrung ist. Diese zwiefache Möglichkeit der Art des Erfolges geltend zu machen, liegt dem Apostel hier fern; es handelt sich für ihn nur darum, wodurch ein gewisser Erfolg zu erreichen ist, den er darum auch natürlich nur ganz allgemein benennt; auf ἀγαθοποιοῦντας liegt der Nachdruck. —

Es wird sich nun herausgestellt haben, daß diese Vermahnung, wie sie durch die geschichtlichen Verhältnisse der Lesergemeinden dem Apostel von selbst an die Hand gegeben ist, so auch ganz die denselben entsprechende Gestalt an sich trägt, durch die sie sich auch von der parallelen Römerstelle (13, 1 ff.) sehr bestimmt unterscheidet. Worauf dort bei Paulus das Hauptgewicht ruht, die Göttlichkeit der Obrigkeit, tritt hier so sehr zurück, daß im Gegentheil gerade ihr menschlicher Ursprung geflissentlich hervorgehoben wird. Dort hat nämlich Paulus Christen darüber zu beruhigen, daß sie mit gutem Gewissen heidnischer Obrigkeit unterthan sein können; hier dagegen will Petrus darauf hinweisen, aus welchem Grund und um welches Erfolges willen sie den Gehorsam gegen die Obrigkeit leisten sollen. Während also hier vornehmlich das berufsmäßige Thun der Obrigkeit an sich als Grund für das Verhalten der Unterordnung unter sie erscheint, so ists dort die auf solches berufsmäßige Thun sich gründende Stellung der Obrigkeit überhaupt und das Verhältniß, in welchem sie darauf hin zum Einzelnen steht, was als Beruhigungsgrund für den Bestand und die Aufrechthaltung des Unterthanenverhältnisses zu heidnischer Obrigkeit geltend gemacht wird.

Hat also, wie nach dem Wortlaut kaum zu bezweifeln ist, Petrus die Römerstelle benützt, so hat er es doch mit einer Freiheit und Selbstständigkeit gethan, die seiner schriftstellerisch apostolischen Würde eher zum Vortheil als zum Nachtheil gereicht. — Wie uns nun die Erwähnung des θέλημα θεοῦ V. 15 auf jenes διὰ τὸν κύριον V. 13 zurückverwies, so auch der in

Vers 16 eintretende Begriff δοῦλοι θεοῦ, und nach dieser Beziehung wird sich auch die ganze Aussage dieses Verses bestimmen.

Als Begründung der in V. 17 folgenden Ermahnung [1]) erscheint die Hinweisung auf Freiheit und Gottesknechtschaft des Christen durchaus unpassend; andererseits aber ist die Verbindung mit V. 15 [2]) nicht nur wegen der grammatischen Härte des Anschlusses an ἀγαθοποιοῦντας und der Allgemeinheit des Sinnes von V. 15 unthunlich [3]), sondern auch deßhalb, weil, wie wir soeben andeuteten, der in V. 16 mit ἐλεύθεροι und δοῦλοι θεοῦ angegebene Grund wesentlich dasselbe ist, wie der Wille Gottes, der schon V. 15 als Grund für das ἀγαθοποιεῖν angegeben war. Das mit ὡς Eingeführte kann also nur, der mit ὅτι eingeführten ganzen Aussage V. 15 parallel, auf eben jenes ὑποτάγητε V. 13 zurückzubeziehen sein [4]); so jedoch, daß, wie bei jenem ὅτι, die V. 14 gegebene Näherbestimmung zu dem Imperativ hinzugenommen werden muß. Ist es der Beruf der Obrigkeit zur Aufrechthaltung sittlichen Wohlverhaltens, um dessen willen die Christen sich ihr unterstellen sollen, so ist solche Unterordnung für sie gar nicht mehr eine Sache äußerlich rechtlicher Nothwendigkeit, sondern eine That eben der Freiheit, die mißverständlich als ein Streben nach selbstwilliger Aufhebung dieses Unterthänigkeitsverhältnisses angesehen werden könnte. Denn das Leben des Christen als solchen, das göttlich heilige Leben der Wiedergeburt, ist ja ein solches, welches unmittelbar aus sich selbst heraus, ohne Rechtsvorschriften und Gesetzesforderungen, auf die Verwirklichung des sittlich Guten als seiner selbst Befriedigung gerichtet ist [5]). Die Unterstellung unter die Obrigkeit als Hüterin sittlichen Lebens ist also für den Christen wesentlich eine Bethätigung der Freiheit, kraft deren er selbst mit seinem Wollen nur auf das sittlich Gute gerichtet ist. So meint Petrus die Freiheit, und daß er sie so meint, bezeugt er ausdrücklich durch die beiden folgenden Näherbestimmungen, welche nicht mehr, wie ὡς ἐλεύθεροι, zu unmittelbarem Anschluß an ὑποτάγητε geeignet sind — wozu wenigstens das negative Glied schlechterdings nicht paßt — sondern nur mittelbar an ὑποτάγητε sich anschließen, indem sie besagen, wie die Freiheit gemeint sein müsse, um als Grund zur Unterstellung unter die menschliche Obrigkeit gelten zu können. Das καί hat also hier, wie öfter, die prägnante Bedeutung „und zwar", wofür sonst auch wohl das voll-

1) so Steiger u. früher Huther. 2) so Wiesinger. 3) vgl. Hofmann II, 2 S. 448. 4) Bengel, Hofmann a. a. O., Huther. 5) vgl. Wiesinger.

ständige καὶ τοῦτο steht. (Seid unterthan) als Freie, und zwar nicht solche Freie, welche unter dem scheinbaren Vorwand der Freiheit des Gehorsams gegen die Obrigkeit sich überheben, nur um ungescheut und ungestraft der Bethätigung sittlich schlechten Wesens nachzuhängen, zu deren strafender Niederhaltung eben die Obrigkeit berufen und berechtigt ist; sondern als Knechte Gottes, d. i. als solche, deren Freiheit eben darin besteht, daß sie nur durch ihr Gemeinschafts- und Zugehörigkeitsverhältniß zu Gott in ihrer Lebensbethätigung bestimmt und gebunden sind. Als Freie in diesem Sinne können und sollen sich die Christen der Hüterin des rechten sittlichen Thuns, der Obrigkeit, unterstellen: denn da ja der Wille Gottes, der sie ausschließlich bestimmt, eben das sittlich Gute zum Inhalt hat, so ergehen kraft ihrer mit der Gottesknechtschaft identischen göttlichen Freiheit nur dieselben Forderungen an sie, welche dem, der der menschlichen Obrigkeit untersteht, von dieser aus entgegentreten; oder anders gewendet: wenn die Obrigkeit, wie sich aus der Vergleichung von V. 13 und 14 ergab, gerade als Hüterin des guten wider das schlechte Verhalten Gottes Ordnung ist und auf Gottes Willen zurückgeht, so ist der Christ als zur Ausrichtung des heiligen Gotteswillens verbundener Knecht Gottes selbstverständlich verpflichtet, der Obrigkeit sich zu untergeben [1]).

So finden wir auch in diesem Vers, wie in jedem der drei vorhergegangenen, einen indirecten Hinweis auf den göttlichen Charakter der Obrigkeit; und zwar ist derselbe wieder, wie die Erinnerung an Gottes Willen V. 15, nur eine Zusammenfassung dessen, was V. 13 in διὰ τὸν κύριον, und V. 14 in der Näherbestimmung εἰς ἐκδίκησιν κτλ. nach seinen beiden Seiten dargestellt erscheint.

Daß wir richtig den anbefohlenen Unterthanengehorsam nicht schon als ein einzelnes Stück des ἀγαθοποιεῖν selbst, sondern als die thatsächliche Erbietung und Verpflichtung zu allem einzelnen ἀγαθοποιεῖν betrachtet haben, bestätigt sich uns aus

Vers 17, wo der Apostel jene Vermahnung zum Unterthanengehorsam abschließt mit einer Beschreibung derjenigen allgemeinen Stellung des Christen zu dem ihn umgebenden zwiefachen Lebensgebiet, aus welcher dann die richtige einzelne Selbstbethätigung innerhalb dieses Gebietes sich ergeben kann und muß. Veranlaßt aber

1) Hofmann a. a. O. S. 449; ganz schief Weiß S. 349.

ist diese Schlußwendung durch die Art und Weise der Vermahnung zum Unterthanengehorsam, nach welcher derselbe nicht als ein Neues, Besonderes neben und außer der christlichen Pflichtstellung zum Leben überhaupt, sondern als ein in dieser letzteren schon unmittelbar begründetes Verhalten erscheint. So führt uns schon diese Betrachtung des Zusammenhanges darauf, die vier Sätze des V. 17 auf dieselben zwei Lebensgebiete zu vertheilen, welche schon V. 13—16 einander gegenübertraten: das natürlich bürgerliche und das geistlich kirchliche Gemeinwesen. Während nach der gangbaren Auslegung, welche die drei ersten Glieder als eine Klimax zusammennimmt, das vierte unschön und matt wieder abfällt, so ergibt sich bei der vorgeschlagenen Fassung ein guter Parallelismus, indem dieselben beiden Lebensgebiete im ersten Satzpaar hinsichtlich der Masse ihrer Angehörigen, im zweiten hinsichtlich ihrer Oberherren in Betracht genommen werden; nur daß die einzelnen Glieder nicht gerade, sondern in chiastischer Stellung einander entsprechen, das erste dem vierten, das zweite dem dritten. Soferne die Christen der natürlich staatlichen Gemeinschaft angehören, gilt ihnen die Pflicht, daß sie Allen, d. h. nicht allen Menschen, sondern, gegenüber dem folgenden ἀδελφότης, allen Angehörigen der bürgerlichen Gemeinschaft, des Staates [1]), die persönliche Ehre geben, die ihnen eben als solchen, von Staatswegen, gebührt; oder m. a. W. daß sie innerlich in der Gesinnung und äußerlich in Verkehr und Begegnung sich Jeden als das gelten lassen, was er ist, sowohl was er ist als ein nach Gottes Bild geschaffener Mensch [2]), als auch was er ist nach seiner gottgewollten besonderen Lebensstellung innerhalb dieser besonderen staatlichen Gemeinschaft [3]). Für ihr christliches Gemeinschaftsleben dagegen gilt die Forderung, daß sie Alle als Brüder mit Liebe umfassen — wobei das Abstractum ἀδελφότης für das Concretum steht, im Sinne von „Brüderschaft", ganz wie 5, 9, wo es allein noch vorkommt. Dies beides ist nun natürlich nicht in ausschließendem Sinn gemeint, so daß das τιμᾶν nur in der einen, und das ἀγαπᾶν nur in der anderen Beziehung zu leisten wäre, sondern es handelt sich überall nur um diejenige innere Stellung, in welcher das eigentliche Wesen der beiden Gebiete oder Verhältnisse in der ihm entsprechendsten Gestalt zur Anerkenntniß und Bethätigung kommt [4]). Da gehört dann

1) vgl. Steiger, Wiesinger. 2) Jak. 3, 9. 3) gegen Huther. 4) vgl. Wiesinger.

allerdings die Liebe speciell dem Verhältniß des Christen zur Gemeinde an; denn Liebe ist die eigentlichste Form der Anerkennung und Bethätigung von Lebensgemeinschaft, eine solche aber gibt es für den Christen in wahrhaftiger Weise nur in Bezug auf die gleich ihm des Lebens aus Gott Theilhaftigen [1]). Der Christ liebt auch die Glieder der natürlichen Menschheit, aber nicht als solche, sondern indem er in ihnen Glieder der durch Christum erlösten Menschheit sieht und weiß, welche jederzeit der durch Aneignung dieser Erlösung bereits zur Menschheit Gottes gewordenen Gemeinde Christi zugehörig werden können kraft einer immerzu für sie bereit stehenden Wirkung Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesu Christi. Als Angehörige aber der natürlichen Menschheit stehen sie auf einem anderen Lebensgebiet als er selbst, und hier wird er seinem Verhältniß zu ihnen gerecht, wenn er sie sich das sein läßt, wozu Gott, der allmächtige Herr der Menschheit und ihrer Geschichte sie hat werden lassen. Indem aber der Christ weiß, daß dieser Gott im letzten und eigentlichen Grund seines Wesens der Gott ist, der auf Grund seiner welterlösenden That sie alle zur Seligkeit und Herrlichkeit in Christo führen kann und will; so ist für ihn solches ehrende Anerkennen der natürlichen Lebensstellung von selbst mit jener Liebe verbunden.

Von den Gliedern der beiden Gemeinschaften wendet sich nun Petrus zu den Häuptern derselben. Als Glied der christlichen Gemeinde steht der Christ zu dem Herrn derselben, zu Gott, in einem Verhältniß, dessen wesentliche Eigenthümlichkeit sich von Seite des Christen im Fürchten ausprägt. Furcht ist überhaupt die Form des Bewußtseins gegenüber einem Object, welches, richtiger oder unrichtiger Weise, durch geistig sittliche, oder äußerlich sinnliche Vermittlung, dem Subject als eine sein Leben in günstiger oder schlimmer Weise übergewaltig bestimmende Macht erscheint. Da nun das Verhältniß des Christen zu Gott als dem Herrn der Gemeinde das der völligsten Angehörigkeit ist, so ist allerdings gerade das Fürchten in obigem Sinn die specifische Form der Anerkennung und Bethätigung dieses Verhältnisses. Ist es aber der Gott der Gnade, sein lieber Vater in Christo, dem der Christ sich unbedingt zugehörig weiß, so ist er sich in solcher Furcht auch Gottes nur als der in absolut fördernder und beseligender Weise sein Leben bestimmenden

1) Huther.

Macht bewußt. Wenn er Gott und seinen heiligen Willen als die ausschließlich sein Leben und dessen Bethätigung beherrschende Macht erkennt und anerkennt, so thut er es aus Liebe, kraft einer ihrer seligen Frucht in sich selbst gewissen Liebe. Wo aber nicht solches Verhältniß der Liebesgemeinschaft, sondern nur das Abhängigkeitsverhältniß der Creatur zum Schöpfer den Menschen Gotte zugehörig macht, also innerhalb der natürlichen Menschheit, da ist man sich Gottes zwar auch als absoluter Macht über das Leben bewußt, aber, wenigstens vorwiegend, als der heiligen Macht, die dem sündigen Leben zürnend, drohend und strafend gegenübertritt; und in dem Maße, als der Christ dieser Natürlichkeit noch nicht völlig entledigt ist, in dem Maße wird auch seine Furcht Gottes noch diese letztere Bestimmtheit an sich tragen [1]). Es ist, wie man sieht, nur die im Wesentlichen ganz richtige Unterscheidung zwischen „knechtischer und kindlicher Furcht", die wir aus dieser populären in die wissenschaftliche Form umzusetzen versucht haben.

Sofern nun andrerseits die Christen als Angehörige eines staatlichen Gemeinwesens einem Staatsoberhaupt unterstehen, gilt diesem gegenüber wieder das τιμᾶν. Damit ist wieder nicht das φοβεῖσθαι ausgeschlossen [2]); aber nachdem dies Fürchten als die specifische Form der Bethätigung des christlichen Verhältnisses zu Gott hingestellt war, in welchem allein es eben auch in seiner völligen Wahrheit möglich ist, so kann es nun natürlich nicht als specifische Form der Bethätigung des Verhältnisses zum König gebraucht werden: dies Verhältniß ist ja auch zwar das einer entschiedenen Unterthänigkeit, nicht aber wie vorhin das einer völligen Angehörigkeit mit Leib und Seele. Andrerseits aber ist dies τιμᾶν, obwohl genau dasselbe wie im ersten Glied, doch auch nicht zu wenig. Denn wenn man sich den König das sein läßt, was er ist, wenn man innerlich und äußerlich seine Stellung und Würde anerkennt, so ist dies τιμᾶν eben von selbst und an sich schon der gebührende Unterthanengehorsam [3]).

Als zweites Grundverhältniß bürgerlichen Gemeinlebens, worin ein völliges ὑποτάσσεσθαι zeigen soll, wie wenig die Christen diese natürlichen Ordnungen verleugnen, nennt nun Petrus das Herren- und Knechtsverhältniß.

1) dies Alles gegen Weiß S. 170—72. 2) vgl. Prov. 24, 21. 3) vgl. Gerhard, Steiger, Brückner, Wiesinger, Huther.

2. Die Unterordnung der Knechte unter ihre persönlichen Herren.

2, 18—25.

Vers 18—20. „Ihr Knechte, (indem ihr) unterthan (seid) in aller Furcht den Herren, nicht allein den gütigen und milden, sondern auch den verkehrten. Denn das ist Gnade, wenn Einer um des Bewußtseins Gottes willen Trübsale erträgt, indem er ungerechter Weise leidet. Denn was ists für ein Ruhm, wenn ihr, um sündigen Verhaltens willen gestraft, aushaltet? Aber wenn ihr in einem bei gutem Verhalten über euch ergehenden Leiden aushaltet — denn das ist Gnade bei Gott." —

Das Particip, womit die Vermahnung ausgesprochen ist, darf nicht sofort für den Imperativ genommen werden; vielmehr hat Petrus offenbar noch den allgemeinen Gedanken von V. 11—12 her im Sinn, und schreibt nun, als hätte er das den Knechten geltende Verhalten dem dort geforderten guten Verhalten überhaupt nur als Näherbestimmung der Art und Weise, wie es hier geübt werden soll, hinzuzufügen [1]: „Ihr Knechte führt solchen guten Wandel, indem ihr euch unterordnet" ꝛc. [2]. Die tragende und treibende Grundkraft solcher Unterordnung — denn dies besagt das ἐν — soll πᾶς φόβος sein, Alles was Furcht ist, zur Furcht gehört, die Furcht sowohl nach ihrer intensiven Völligkeit, als auch nach ihrer extensiven Ausdehnung über alle Zeiten, Lagen und Beziehungen. Nicht aber die Furcht vor den Herren [3], auch nicht vor Gott [4], sondern Furcht überhaupt, so wie sie durch das hier in Rede stehende Verhältniß bestimmt ist; diejenige Haltung des Bewußtseins, kraft deren man das Knechtsverhältniß als eine übergewaltig über dem Leben stehende Gottesordnung, und demgemäß um Gottes und des Gewissens willen sich für unbefähigt und unberechtigt ansieht, es zu verletzen [5]. Solche Gesinnung nun läßt den christlichen Knecht nicht die subjective Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen, und nicht die objectiven Zufälligkeiten persönlicher Härte oder Milde der Herren zum

1) so auch 3, 1. 7. 8. 2) Wiesinger S. 187. 3) so z. B. Gerhard, eigentlich auch Huther. 4) so Weiß S. 168 Anm. 2. 5) vgl. Kol. 3, 22, und Wiesinger; s. auch oben S. 63.

entscheidenden Kriterium machen, ob er sich unterordnen solle, oder nicht; sondern indem er immer nur die in der Person seines Herrn, sei er wie er wolle, ihm verkörperte Gottesordnung als das Entscheidende im Auge behält, ist er gleichmäßig den gütigen, wie den „verkehrten" Herren unterthan. Σκολιός nämlich (עִקֵּשׁ) [1] ist eigentlich: krumm, verbogen, gegenüber dem Geraden, welches ist, wie es sein soll (rectus) [2]. Es bezeichnet zunächst die verkehrte (verschrobene) Gesinnung, also hier die Gesinnung des Herren, welcher — in angedeutetem Gegensatz zu der eben in Rede stehenden richtigen Einsicht des Knechtes — keine Erkenntniß hat von dem Wesen des Verhältnisses zwischen Herr und Knecht, und infolge dessen dasselbe dann auch seinerseits in Härte und Unbilligkeit gegen den Knecht bethätigt. Man sieht übrigens aus diesem letzteren Attribut deutlich, was von vornherein nahe liegt, daß von christlichen Sclaven heidnischer Herren die Rede ist, wie vorher von der heidnischen Obrigkeit der Christen insgesammt, und nachher von den christlichen Frauen heidnischer Männer. Und wie wir in jener Vermahnung V. 13—16 angedeutet fanden, daß die Thatsache einer mit den Verfolgungen der Leser in engem Zusammenhang stehenden, lässigen oder ungebührlichen Ausübung des obrigkeitlichen Berufs von Seiten der augenblicklichen und örtlichen Träger desselben den sittlichen Beruf und den göttlichen Charakter der Obrigkeit an sich nicht alteriren, und also auch die Gehorsamspflicht des Christen in keiner Weise aufheben kann: so finden wir dieselbe Andeutung hinsichtlich des Knechtsverhältnisses schon in den letzten Worten unseres Verses, und noch deutlicher im Folgenden. Es läßt sich auch bei der allgemeinen Erbitterung gegen die Christen kaum anders erwarten, als daß gar viele heidnische Herren ihre fast unbeschränkte Gewalt über ihre Sclaven den darunter befindlichen Christen gegenüber zu besonders rücksichtsloser und grausamer Befriedigung ihres Christenhasses mißbrauchten. Zur Begründung nun der geforderten Unterordnung auch unter solche Herren dient

Vers 19. Nach der betonten Voraussstellung des τοῦτο muß dies Pronomen, d. h. der in ihm beschlossene, das Subject zu χάρις bildende folgende Satz mit εἰ, das eigentlich beweiskräftige Moment enthalten, und zwar kraft eines Gegensatzes zu etwas Anderem, das

1) Deut. 32, 5; Prov. 2, 15; 4, 24. 2) vgl. Prov. 28, 18; Luk. 3, 5.

nicht χάρις ist. Χάρις ist immer Gunst, Gnade; entweder als Gesinnung, oder als Erweis derselben, also Gnadengabe. Von dem, was Gunst bewirkt, was wohlgefällig ist, steht es nie, auch nicht Luc. 1, 30; 2, 52; 6, 32 ff., wo es vielmehr günstige, gnädige Gesinnung bedeutet [1]). Hier nun kann nur die zweite concrete Bedeutung stattfinden: Gnadengabe, Erzeigung von Gnade ists, wenn Einer Leiden erträgt διὰ συνείδησιν θεοῦ und πάσχων ἀδίκως — zwei Näherbestimmungen, die sich so zu einander verhalten, daß die erste den Hauptnachdruck hat, aber in ihrer Geltung für die ganze Aussage durch die zweite bedingt ist. Συνείδησις ist ein Wissen, welches nicht nur von den Verstandeskräften irgendwie angeeignet, sondern lebendiger Inhalt des Ich, also überhaupt nicht bloßes Wissen, sondern Bewußtsein ist [2]). Dazu tritt dann θεοῦ als Gen. obj. [3]). Es ist gemeint von dem Bewußtsein Gottes als dessen, durch dessen Willen sowohl das Knechtsverhältniß überhaupt geordnet, als auch jeder Einzelne in dasselbe gestellt ist, so daß diese συνείδησις deutlich auf jenen φόβος V. 18 zurückweist [4]). Um dieses Bewußtseins willen leiden kann man nun offenbar nicht so, daß dasselbe Ursache und Anlaß der Leiden wäre; man müßte denn etwa, indem man willkürlich συνείδησις θεοῦ für συνείδησις ἀγαθή nähme, daran denken, daß der Sclave etwa wegen des guten Verhaltens, um dessen willen er ein gutes Gewissen hat, böslicher Weise mißhandelt werde [5]). Allein erstlich kann συνείδησις mit einem Gen. obj. in keinem Falle „Gewissen" bedeuten. Sodann, auch wenn es richtig vom Bewußtsein genommen wird, ist συν. θεοῦ ein durchaus relativer Begriff, der ebensowohl vom Sünder wie vom Frommen ausgesagt werden kann. Endlich aber erscheint bei dieser Erklärung die participiale Näherbestimmung πάσχων ἀδίκως als ein werthloses, rein tautologisches Anhängsel, und im Zusammenhang damit wird der ganze Gedanke gründlich verschoben. Jenes διά ist vielmehr nur so gemeint, daß das vorhin beschriebene Bewußtsein von Gott dem Sclaven der Grund und Gesichtspunkt ist, um dessen willen er sich ebenso verpflichtet als befähigt fühlt, Leiden zu ertragen — ὑποφέρειν, was ebenso der wilden und leidenschaft-

1) gegen Huther, Weiß S. 194. 195. vgl. Phil. 1, 29. 2) vgl. überhaupt Steiger S. 274 f. 3) vgl. 1 Kor. 8, 7; Hebr. 10, 2. 4) vgl. Huther; Weiß S. 168 Anm. 2. 5) so Gerhard, Bengel.

lichen Auflehnung, wie dem schwachen Zusammenbrechen unter der Last entgegensteht [1]). Allein jenes Bewußtsein von Gott könnte ja dem Knecht auch so Grund zur Ertragung von Leiden sein, daß es ihm bezeugte, wie er infolge widergöttlicher Nichtachtung seines Knechtsstandes diese Leiden als verdiente Strafe von Gott und von Rechtswegen zu erdulden habe. Das nun will der Apostel nicht als Gnadengeschenk bezeichnet haben; und deßhalb fügt er noch hinzu, unter welcher Bedingung oder Voraussetzung seine erste Aussage gelte, indem er schreibt: *πάσχων ἀδίκως* [2]). Nur wenn er als ein schuldlos Leidender um des Bewußtseins Gottes willen Leiden erträgt, m. a. W. nur dann, wenn das Bewußtsein von Gott ihn in der Weise zur Ertragung von Leiden kräftigt, daß er sich nicht zugleich dieser Leiden als selbstverschuldeter, und mithin Gottes als des strafenden Rächers über die Nichtachtung des von ihm geordneten Knechtsverhältnisses bewußt sein muß, nur dann ist jenes Ertragen Gnadenerzeigung. So deckt sich nun auch das *πάσχειν ἀδίκως* der Sache nach mit dem Begriff *σκολιός*. Der Gegensatz gegen etwas Anderes, das nicht Gnadengabe ist, ist nun leicht gefunden. Auch den verkehrten, harten Gebietern sollen die christlichen Sclaven geduldig dienstbar bleiben, denn nicht die selbstwillige und selbstsüchtige Auflehnung gegen unverschuldete Strafen, sondern nur das geduldige und starke Ertragen derselben ist diejenige Freiheit von grausamen Herren, welche der christliche Knecht als eine Erzeigung der Gnade Gottes gegen ihn, als ein Gnadengut und Gnadenvorrecht ansehen kann, das er als Christ vor Andern voraus hat, insofern sowohl die Fähigkeit zu demjenigen Verhalten, welches die Leiden zu unverschuldeten macht, als auch die Kraft zur stillen und starken Ertragung solcher Leiden selbst von Gott und seiner Gnade herrührt.

Nicht die ganze Aussage des 19. Verses selbst, sondern nur ihre Bedingtheit durch das *ἀδίκως πάσχειν*, d. h. dies, daß nur unter der Voraussetzung der Schuldlosigkeit die Ertragung des Leidens um des Bewußtseins Gottes willen Gnadengabe ist, wird in

Vers 20 begründet [3]), und zwar in Form einer rhetorischen Frage, die wir so in eine Verneinung umsetzen [4]), daß auf *ἁμαρτάνοντες* der Nachdruck zu liegen kommt. Wenn ihr aushaltet als

1) vgl. Wiesinger. 2) Wiesinger S. 190. 3) vgl. Wiesinger. 4) Gerhard.

solche, die in schlechtem Verhalten stehen und (deßhalb) mißhandelt werden, oder: deren Mißhandlung nur ihrem Sündigen entsprechend zur Seite geht [1]), so ist das ein schlechter, oder vielmehr es ist gar kein Ruhm. Aber nicht von dem Ruhm, welcher bei oder vor Gott als Anerkennung und Lohn stattfindet [2]), ist das gemeint, sondern κλέος wird nur in Beziehung zu der ungläubigen Umgebung verstanden werden dürfen. Es steht metonymisch für all das, was über das Gewöhnliche, Natürliche hinausgeht, was also der, der es hat, als etwas Besonderes geltend machen kann, und bildet sonach offenbar einen Wechselbegriff mit χάρις in dem vorhin beschriebenen Sinn [3]). Machen die Christen den Anspruch, in einem Stande zu sein, in dem die Andern nicht seien, nämlich in dem sonderlichen Gnadenstand einer Gottesgemeinschaft, aus der ihnen auch sozusagen sonderliche Standesrechte erwachsen, so muß auch von der Bethätigung dieses ihres Standes in allen Lebensverhältnissen, also auch vom Verhalten des Sclaven, etwas Sonderliches, über das Gemeinmenschliche rühmlich Hinausgehendes, ein περισσόν τι ποιεῖν [4]) geltend gemacht werden können. Verdiente Strafe aber geduldig zu leiden, ist nichts Sonderliches, sondern gilt auch in der natürlichen Ethik als Forderung und findet sich in der natürlichen Menschheit als Thatbestand [5]). Ὑπομένειν, der Sache nach vollkommen identisch mit dem ὑποφέρειν des 19. Verses, tritt hier für dieses letztere Wort ein, weil wegen des vorhergehenden κολαφιζόμενοι, worin die Mißhandlungen — Faustschläge und Backenstreiche — bereits genannt sind, ein Verbum erforderlich ist, welches, wie eben ὑπομένειν, ohne Object stehen kann und das Ertragen nur nach seiner intensiven Innerlichkeit als Aushalten bezeichnet [6]).

Den wirklichen Sachverhalt gegenüber dieser, einer Negation gleich geltenden Frage führt nun das folgende ἀλλά ein: dagegen aber wenn sie bei Mißhandlungen, denen ein gutes Verhalten zur Seite geht, aushalten, d. h. eben wenn sie, nach V. 19, Leiden ertragen als πάσχοντες ἀδίκως, so ist das dann ein κλέος im obigen Sinn. Diesen Nachsatz müssen wir nämlich aus dem Vorhergehenden ergänzen, da hinter τοῦτο ein γάρ zu lesen ist, welches

1) vgl. Huther. 2) Bengel. 3) dies gegen Huther zu V. 19 S. 105. 4) Mtth. 5, 47; vgl. de Wette. 5) ähnlich Calvin. 6) vgl. Wiesinger, u. Brückner gegen de Wette.

den Beweis bringt, warum solches Verhalten κλέος ist. Da nun der Apostel mit diesem Begründungssatz offenbar auf V. 19 zurückkommt, so ist auch χάρις hier sowenig wie dort „etwas Wohlgefälliges"; es ist vielmehr einfach zu übersetzen: „das ist ein Gnadenbeweis bei Gott", d. h. auf Seiten und in den Augen Gottes, der es euch gibt, ist es χάρις [1]); er verleiht euch solches Verhalten, d. h. die Kraft dazu, indem er euch damit einen thatsächlichen Beweis seiner Gnadengesinnung geben will. Ist es aber dies, dann allerdings steht es auch da als etwas, das in auszeichnender Weise dem Christen gerade als solchen eignet, es ist κλέος in dem oben besprochenen Sinn. Ist also mit χάρις hier eine Bethätigung des Gnadenverhältnisses Gottes zu den Christen gemeint, so erklärt sich daraus auch desto besser, wie der Apostel dazu kommt, im Folgenden von der Herstellung des Gnadenstandes der Christen zu reden und den persönlichen Vermittler derselben, Jesum Christum, in solchem Thun als Vorbild aufzustellen.

Es springt in die Augen, daß die ganze folgende Darlegung V. 21—25 durchaus nicht gerade nur zur Begründung der speciellen, den Knechten ertheilten Vermahnung besonders geeignet ist, daß sie vielmehr eine Begründung des allen Christen gleichmäßig geziemenden Verhaltens gegen Verfolgungen und deren Urheber enthält [2]), wie sie denn auch am Anfang und am Schluß deutlich die Christen insgemein anredet [3]), ohne daß jedoch diese Wendung irgendwie äußerlich angezeigt wäre. Das hat aber nichts Auffallendes: die Stellung christlicher Sclaven zu heidnischen Herren als ἀδίκως πάσχοντες war ja für dieses besondere Verhältniß ganz dieselbe, wie im Allgemeinen die der Christen zu der heidnischen Umgebung überhaupt. So muß denn auch das jenen zukommende Verhalten wesentlich dasselbe sein, wie das diesen letzteren geziemende. Es ist also nur ganz natürlich, daß die Vermahnung der Knechte dem Apostel unmittelbar als zugleich auch an alle Christen gerichtet sich darstellte — um so mehr, als mit dem Begriff der χάρις, wie wir schon sahen, auch dem Wortlaut nach das Gebiet des Gemeinchristlichen bereits betreten ist.

Vers 21—25. „Denn dazu seid ihr berufen worden, weil

1) vgl. Steiger. 2) vgl. Gerhard S. 286, Calvin. 3) gegen Wiesinger, Huther u. A.

auch Christus für uns gelitten hat also, daß er euch ein Vorbild hinterließ, damit ihr nachfolget seinen Fußtapfen; welcher Sünde nicht gethan hat, noch auch ward Betrug in seinem Munde erfunden; welcher, da er geschmäht ward, nicht wieder schmähte, als er litt, nicht drohete, vielmehr es dem anheimstellte, der da gerecht richtet; welcher (seinerseits) unsere Sünden hinaufgebracht hat in seinem Leibe an das Holz, damit wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben, durch deß Wunden ihr seid geheilt worden. Denn ihr waret in der Irre wie Schaafe, aber seid nun bekehret zu dem Hirten und Bischof eurer Seelen." —

Daß stilles und festes Ertragen unverschuldeter Leiden im Grund eine Gnade von Gott ist, erklärt und bestätigt sich daraus, daß eben in Abzielung auf solches Ertragen die Berufung der Christen geschehen ist. Der Aorist erlaubt nämlich nicht, zu übersetzen „dazu seid ihr berufen" [1]), als stünde das Part. Perf., oder als handelte es sich um das, wozu sie jetzt und immerzu berufen sind, was ihr fortwährender Beruf ist. Vielmehr um die Absicht einer einmal geschehenen Thatsache handelt es sich; und dies kann dann keine andere sein, als diejenige Berufung, mit welcher Gott sie eben in das Gnadenverhältniß zu sich versetzt hat, welches er, wie wir jenem χάρις V. 19 und 20 entnahmen, als ein vorhandenes jetzt bethätigt. War solches Leidendulden das von Gott bei der Herstellung jenes Verhältnisses beabsichtigte Ziel [2]), so ist doch natürlich, daß er auch in der Darreichung solches Duldens, und gerade in ihr, dies Verhältniß jetzt seinerseits bethätigt. Daß es aber mit der Herstellung des Gnadenstandes auf solches Leiden abgesehen war, hat seinen Grund in der Art und Weise, wie sie geschah: so nämlich, daß der Heilsmittler mit dem Leiden, worin und womit er sie zu Wege gebracht hat, zugleich denen, welche derselben theilhaftig werden, ein Vorbild, ja noch mehr: ein Vorgänger geworden ist, dem nachzufolgen sie, wenn sie anders ihm auch als dem Heilsmittler angehörig bleiben sollen, kraft unausweichlicher Nothwendigkeit bestimmt sind.

So liegt also ein Zweifaches in dem καί vor Χριστός: einmal der Hinweis auf die Bedeutung der Person des Heilsmittlers, daß er als der persönliche Heilsgrund und Anfänger der Menschheit

1) so Luther, Steiger, Wiesinger u. A. 2) vgl. Gerhard S. 287.

des Heils auch mit seinen Widerfahrnissen uns, den ihm Angehörigen, für unser Leben und Ergehen kraft objectiver Nothwendigkeit [1]) bestimmender Anfang sein muß; und sodann, daß diese seine Leidenswiderfahrnisse denen, welche infolge unsrer Zugehörigkeit zu ihm über uns kommen, gleichartig sind [2]). Dieselbe doppelte [3]) Beziehung liegt nun auch in ὑπὲρ ἡμῶν. Denn die Gleichartigkeit des Leidens Christi mit dem der Christen kann doch zuvörderst nur die sein, daß letzteres gleich jenem ein schuldloses ist — ein Umstand, welcher ja ohnehin in V. 19 und 20 das Hauptmoment bildet, und durch das τοῦτο auch unserm Vers zu Grunde gelegt ist. Diese Schuldlosigkeit des Leidens Christi liegt aber in der Näherbestimmung ὑπὲρ ἡμῶν, insofern offenbar damit, daß es uns, also Andern zu Gute, um Anderer willen ihm widerfuhr, alle Selbstverschuldung Christi ausgeschlossen ist. Andrerseits aber besagt dies ὑπὲρ ἡμῶν, daß das Leiden Christi als uns zu Gute geschehenes uns eben auch in ein Verhältniß zu Christo gebracht hat, vermöge dessen wir ebenso verpflichtet, als befähigt sind, in solchem geduldigen Tragen unverschuldeten Leidens ihm nachzufolgen. Darum wird denn auch, wiefern Christi Leiden uns zu Gute gekommen, hier gar nicht ausgeführt, sondern die Bedeutsamkeit dieses Leidens für uns nur überhaupt und insoweit ausgesprochen, als es zur Andeutung seiner bestimmenden Vorbildlichkeit für uns in der oben beschriebenen zweifachen Beziehung erforderlich ist. Erst diese gedoppelte, in ὑπὲρ ἡμῶν liegende Bestimmtheit des Leidens Christi ist es, was die Hinzufügung der andern ausführlicheren participialen Näherbestimmung ermöglicht.

Diese enthält nämlich nicht ein ganz neues Moment zur Charakterisirung des Leidens Christi, sondern führt nur das in dem Satz mit ὅτι bereits Gesagte näher und schärfer aus, in der Weise, daß nun deutlicher wird, wienach dieser Satz mit ὅτι als Beweisgrund gelten kann für die Behauptung, daß die Christen zum Tragen unverschuldeten Leidens berufen worden seien [4]). Sie sind es, weil auch Christus für sie gelitten, und eben damit in der Weise gelitten hat, daß er ihnen ein Vorbild hinterließ in der Absicht u. s. w. Ὑπολιμπάνων heißt es, denn während es sich vorhin um die

1) gegen Weiß S. 285. 2) treffend Steiger S. 278 f. 3) vgl. Steiger; gegen Wiesinger S. 192, Huther. 4) vgl. Steiger S. 278.

ein für allemal geschehene, abgeschlossene Thatsache des Leidens handelte, so ist nun von dem die Rede, was Christus, während und so lange er das Leiden über sich ergehen ließ, eben damit fortwährend seinerseits that: er hinterließ uns ein Vorbild. Dies „hinterlassen" kann nun allerdings nur im Hinblick auf Christi Hingang von der Erde zum Vater gesagt sein [1]); aber nicht erst die Himmelfahrt, sondern, dem Anschluß des ὑπολιμπάνων an ἔπαθεν entsprechend, sein Leiden selbst ist schon, in seinem Leiden selbst vollzieht sich schon jener Hingang von der Erde zu Gott und zu seiner Herrlichkeit bei Gott [2]); und sicherlich liegt in diesem ὑπολιμπάνων und in dem folgenden ἐπακολουθεῖν τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ eine beabsichtigte, wenn auch leise Andeutung, daß eben auch die Leiden des Christen gerade der nothwendige Weg sind, auf welchem er Christo nach aus diesem Leben der Sünde und des Todes zur Herrlichkeit eingehen kann und muß [3]). Daraus erklärt sich dann auch desto besser der scheinbar schroffe Uebergang von ἡμῶν zu ὑμῖν, mittelst dessen Petrus auch hier wieder wie anderwärts die gemeinchristliche Wahrheit, da sie für die Lage seiner Leser von besonderer Bedeutung ist, diesen noch besonders ans Herz legt und auf sie speciell und persönlich anwendet.

Aber auch in der Betonung der Vorbildlichkeit Christi überhaupt schon erkennen wir eine durchgängige Eigenthümlichkeit unseres Briefes, welche auf die andere, schon besprochene, einer innigen Liebe zu der geschichtlichen Person des irdischen Heilands zurückgeht; und denselben Causalzusammenhang finden wir wieder, wenn nun auch V. 22 ff. Christus nicht als Opfer oder Passahlamm, sondern als persönliches Gegenbild des jesajanischen Knechtes Gottes dargestellt wird, und zwar nicht citatweise, sondern durch unmittelbare Einfügung des fast unveränderten griechischen Textes von Jes. 53 in den Zusammenhang der eigenen Worte des Apostels.

Ueberschauen wir das Folgende bis V. 25, so sehen wir, wie da Alles, was in V. 21 zusammengefaßt war, einzeln ausgeführt wird. Die Vorbildlichkeit des Leidens Christi kommt V. 22 und 23, unsere Verpflichtung und Befähigung zum Wandeln nach diesem Vorbild V. 24 und 25 zur Sprache. Vorbildlich aber ist das Leiden Christi selbst wieder in zwiefacher Weise: sofern es ein un-

1) Bengel. 2) Wiesinger. 3) derselbe.

schuldiges und sofern es ein geduldig ertragenes war; jenes wird V. 22, dieses V. 23 beschrieben [1]).

Vers 22. Ein schuldloses Leiden war das Leiden Christi, als welcher nicht nur mit äußerer That Sünde nicht begangen hat, sondern in dessen Mund auch δόλος, Trug, מִרְמָה, sich nicht erfand. Da nun Jesu ganzes Zeugniß wesentlich Selbstzeugniß von ihm war, so werden wir hier, wo es sich ja ohnedies um sein Verhältniß zum Recht und zu seinen Richtern handelt, vor allem an jene Aussagen des Herrn denken, die ihm von seinen ungerechten Richtern als freventliche Lüge zum Verbrechen gemacht wurden, die Aussagen nämlich, daß er Gott, Gottes menschgewordener Sohn und als solcher der verheißene Heilsmittler sei. Keine dieser Aussagen ist ihm als Trug, als leeres trügerisches Vorgeben thatsächlich nachgewiesen worden; und gerade durch diesen Nebenbegriff, kraft dessen εὑρίσκεσθαι sich immer von dem bloßen εἶναι unterscheidet [2]), tritt das Widerrechtliche und Unverschuldete der Strafe besonders nachdrücklich hervor. — Mit einem zweiten ὅς, dem ersten in anaphorischer Weise parallel, bringt nun

Vers 23 die geduldige Ergebung Christi in seinem Leiden, mit Worten, die unverkennbar an Jes. 53 erinnern. Den Schmähungen setzte er nicht Worte der Schmähung entgegen, den thätlichen Mißhandlungen nicht die Drohung thätlicher Rache [3]) — so entsprechen sich beide Paare von Aussagen sowohl hinsichtlich ihrer eigenen Glieder, als auch im Verhältniß zu einander, welches deutlich das einer Klimax ist [4]). Den positiven Thatbestand bringt dann der Satz mit δέ, welches nach einer Negation bekanntlich immer mit „vielmehr" zu übersetzen ist. Zu diesem παρεδίδου ist dann aber als Object nicht ἑαυτόν zu ergänzen [5]), sondern eben das, worauf die diesem παρεδίδου entgegenstehenden negativen Verbalausdrücke sich bezogen: die Widerfahrnisse der Schmähung und Mißhandlung [6]). Diese erwiderte er, statt mit Schmähen und Drohen, vielmehr damit, daß er sie zu richterlicher Entscheidung dem Gott anheimstellte, dessen Sache und Art es ist, gerecht zu richten. So allgemein

---

1) vgl. Steiger S. 279. 2) vgl. 1 Kor. 4, 2; Gal. 2, 17; Winer S. 542 f.; de Wette, Wiesinger. 3) vgl. Gerhard S. 292; Wiesinger, Huther 4) de Wette, Wiesinger, Huther. 5) Winer S. 521, de Wette. 6) Wiesinger, Huther.

nämlich, gerade wie 1, 17, ist das Part. Präs. zu nehmen; nicht von der Forderung und Ankündigung eines besonderen Strafgerichts Gottes über die Thäter, was abgesehen von dem Widerspruch mit οὐκ ἤπειλει, schon deßhalb nicht möglich ist, weil κρίνειν an sich nicht die Bedeutung richterlichen Bestrafens hat. Die Meinung ist vielmehr die: weil es Gottes Sache und allein Gottes Sache ist, gerecht zu richten, zu urtheilen, so konnte Christus, und kann ihm nachfolgend auch der Christ in seinen unverschuldeten Leiden alles Richtens und Rechtens, aller wenn auch äußerlich berechtigten Versuche zur Selbsthülfe sich völlig entschlagen und es ruhig Gotte überlassen, wie und wann er seine richterliche Gerechtigkeit erzeigen wird. Diese richterliche Bethätigung Gottes kann dann aber, wie das auch schon der umfassend allgemeine Ausdruck zeigt, nicht blos nach ihrer verderblichen Richtung wider die Uebelthäter, sondern sie muß auch, und zwar zunächst, nach ihrer tröstlichen Bedeutung für den Leidenden selbst gemeint sein, der sich ja deß getrösten kann, daß er vor diesem gerechten Urtheil Gottes schon jetzt ein schuldlos Angeklagter und Leidender ist, und irgend wie und wann seinen Verfolgern gegenüber auch thatsächlich als solcher erwiesen und dargestellt werden wird.

Mit einem dritten ὅς bringt nun

Vers 24 eine weitere Aussage über das Leiden des Heilsmittlers, in welcher, wie wir oben sagten, die in diesem Leiden für uns liegende Verpflichtung und Befähigung zur Nachfolge im geduldigen Ertragen unverschuldeten Leidens hervorgehoben wird. Zwar kommt auch hier wieder indirect die Schuldlosigkeit Christi zur Aussage: so wenig war es eigne Verschuldung, was ihm jenes Leiden zuzog, daß es vielmehr fremde, unsere Sünden waren, um deren willen er leiden mußte. Allein nicht blos sieht man es schon dem Hauptsatz an, daß nicht sowohl diese Schuldlosigkeit an sich, als vielmehr das hervorgehoben werden soll, was Christus kraft derselben für uns sein und thun konnte; sondern es dient auch die ganze Aussage des Hauptsatzes nur dem Absichtssatz zur Grundlage, auf dem dann auch alles Gewicht ruht. Kraft seiner persönlichen Sündlosigkeit ist er auch für uns mittelst seines Leidens der grundlegliche Anfänger eines neuen, nicht mehr durch die Sünde bestimmten Verhältnisses zu Gott zu dem Ende geworden, daß wir nun auch ein neues, von der Sünde gänzlich gelöstes Verhalten führen; und

zwar hat er, um dies Verhältniß und Verhalten in seiner Person für uns zu begründen, nicht blos überhaupt Leiden, sondern das bittere und schmähliche Leiden des Kreuzes freiwillig auf sich genommen. Darnach ists ebenso das Zugehörigkeitsverhältniß zur Person des Heilsmittlers, der durch solches Leiden das Heil herzustellen sich entschloß, wie die Art dieses Heilsstandes selbst, daß er in der Erledigung von Schuld und Macht der Sünde besteht, was die Christen verpflichtet und befähigt, dieses ihres Heilsmittlers Nachfolger zu werden mit einem Verhalten, welches einerseits durch getreue Erfüllung der sittlichen Berufspflicht keinerlei Leiden selbst verschuldet, und andrerseits auch bei unverschuldetem Leiden durch geduldiges Tragen statt wilder Selbsthilfe ebenfalls der Pflicht sittlichen Wohlverhaltens Genüge thut. Dies der Gedanke der Stelle im Ganzen.

Für das Verständniß des Einzelnen wird vor Allem der auffällige Ausdruck *ἀναφέρειν ἐπὶ τὸ ξύλον* entscheidend sein. Da nun *ἀναφέρειν* vermöge des angegebenen terminus ad quem die an sich möglichen Bedeutungen „auf sich nehmen" oder „über sich ergehen lassen" hier nicht haben kann, und „wegnehmen" überhaupt eine sprachwidrige Uebersetzung ist, so bleibt nur das ohnehin Nächstliegende, an den Opferausdruck *ἀναφέρειν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον* zu denken[1]). Wenn man dagegen einwendet, daß der Knecht Gottes Jes. 53, an welche Stelle allerdings die unsrige wiederum sich anschließt, durchweg nicht als Opfer vorgestellt werde[2]), so hat das seine Richtigkeit nur insofern, als er nicht dem Gesammtbegriff seiner Person nach als Opfer dargestellt wird; wohl aber wird deutlich und ausdrücklich sein berufsmäßiges Thun als priesterlich sühnende Opferhandlung beschrieben. Daß ferner das Kreuz nirgends im N. T. als Altar erscheine[3]), ist wieder nur insofern richtig, als es nirgends ausdrücklich so bezeichnet wird; es wird sich aber doch schwerlich dagegen etwas einwenden lassen, daß an all den Stellen, wo Christi Kreuzestod als Opfertod erscheint, das Kreuz als dasjenige vorausgesetzt sein müsse, was als Altar gedient hat. So kann aber das Kreuz um so mehr gefaßt werden, als das Wesentliche in dem Begriff des Altars die Erhöhung ist, worin die Ab-

1) vgl. Wiesinger, Hofmann II, 1, 465. 2) de Wette, Brückner. 3) so neuerdings Huther; auch Weiß S. 263.

sonderung des Opfers von irdischem Gebrauch und seine Bestimmung, als ein von Gott Angeeignetes zu ihm, dem überweltlich Heiligen, hinaufzukommen, angedeutet sein soll; und gerade in diesem Sinn hat Christus selbst (Joh. 3, 14 f.; 12, 32 f.) in Hinsicht auf sein Kreuz von seinem ὑψωθῆναι gesprochen. Anders aber, als daß das Kreuz der erhöhte Ort war, welcher, wie sonst der Altar, zur Darbringung des Opfers gedient hat, ist auch der Ausdruck unserer Stelle nicht gemeint. Dazu kommt nun aber noch, daß Petrus, um die Größe und Schwere des Leidens Christi hervorzuheben, natürlicher Weise das, was als Altar diente, nicht nach dieser formalen Beziehung, sondern vielmehr so benennen muß, daß der darauf erlittene Opfertod zugleich als der schmachvolle Verbrechertod erscheint [1]). Ein drittes Bedenken wird später zur Sprache kommen.

Wenn nun mit αὐτός in nachdrücklichem Gegensatz zu ἁμαρτίαι ἡμῶν Christus als der bezeichnet wird, der nicht eigene, sondern fremde Sünde opfernd ans Kreuz gebracht hat, so scheint mir diesem Verhältniß der beiden Pronomina nicht genuggethan mit der Bemerkung, daß „Christus in unsere Sache, in unser durch die Sünde bestimmtes Verhältniß zu Gott eingetreten ist, und sein Verhalten durch die ihm hiemit gesetzte Beziehung zu unseren Sünden bis zu dem Aeußersten eines von der Feindschaft wider Gott ihm angethanen Todes hat bestimmt sein lassen, mit dem sie für ihn, eben damit aber, da dies alles unserm Verhältniß zu Gott galt, auch für uns aufhörte" [2]). Erstlich ist nämlich in unserm Vers schon nicht von einem Verhalten, sondern von einer einmaligen That Christi die Rede; und nicht daß Christus nach irgend einer Seite hin unter der bestimmenden Einwirkung unserer Sünde stand, sondern umgekehrt, daß er bestimmend auf unsere Sünden eingewirkt, etwas mit ihnen gethan hat, das ist die eigentliche Spitze der Aussage, während jener andere Gedanke nur als Voraussetzung hinter dem ἀνήνεγκεν steht. Ueberhaupt aber würde mit der angeführten Erklärung doch nur der Gedanke einer dauernden Theilnahme Christi an unserm Stand vor Gott, eines Mitleidens unter unserer Sünde ausgesprochen [3]), welches allerdings, ganz wie bei dem

1) Hofmann a. a. O. 2) Hofmann a. a. O. S. 466. 3) so z. B. 4 Mos. 14, 33; Klagl. 5, 7; Ezech. 18, 19 f.

Knecht Gottes Jes. 53, eine Seite der Erfüllung seines heilsmittlerischen Berufs, aber eben nicht diejenige Seite desselben ist, welche an unserer Stelle zur Aussage kommt. Das Verhältniß von αὐτός und ἡμῶν ist eben nicht blos das einer „Zusammenstellung", sondern eines ausschließenden Gegensatzes: er hat etwas gethan, was eben damit Andern, denen es eigentlich zugekommen wäre, abgenommen ist, so daß also eine Stellvertretung allerdings dabei stattfindet [1]). Bei jener bestrittenen Auslegung müßte entweder αὐτός ganz fehlen, oder καὶ αὐτός stehen; und dann wäre erst noch das ἀνήνεγκεν ἐ. τ. ξ. im Sinne des Opfers offenbar unpassend; es könnte nur für „tragen" genommen, und, sofern Kreuzigung Strafe der Sünde ist, vom Tragen, d. h. vom Mittragen unserer Sündenstrafe verstanden werden.

Aber auch im Sinne der dem Text entsprechenden Stellvertretung wird man nun nicht an das Tragen der Sündenstrafe zu denken haben, so nämlich, daß Christus gelitten hätte, was wir infolge unserer Sünden hätten erleiden sollen [2]).

Ob ἀναφέρειν überhaupt heißen könne „tragen", bleibt dabei ganz gleichgiltig, da es jedenfalls hier in Verbindung mit ἁμαρτία nicht heißen kann „die Strafe der Sünde tragen". In dieser Bedeutung nämlich ließe sich ἀνήνεγκεν nicht mit ἐπὶ τὸ ξύλον, sondern nur mit ἐπὶ τῷ ξύλῳ verbinden. Man muß also seine Zuflucht nehmen zu der Prägnanz: bajulavit omnia peccata nostra eaque sustulit ad crucem [3]). Das wäre ganz in der Ordnung. Aber nicht mehr in der Ordnung ist es, dabei peccata im ersten Satz anders als im zweiten zu nehmen und zu erklären: er trug die Strafe unserer Sünden und trug sie — nämlich nicht die Strafe der Sünden, was keinen Sinn gäbe, sondern die Sünden selbst — hinauf ans Holz. Wohl ein anderes Prädicat, nicht aber ein neues Object erlaubt die Prägnanz zu substituiren, und es ist nur eine Umgehung dieser Schwierigkeit, wenn man mit Hinweglassung des Objects im zweiten Gliede umschreibt: „Die Strafe unserer Sünden erleidend ließ er sich ans Kreuz heften, nämlich: um durch den Kreuzestod die Schuld unserer Sün-

1) vgl. Steiger S. 292, Huther; gegen Hofmann a. a. O. 2) so Gerhard, Steiger S. 289 f., Huther, Weiß S. 265. 3) de Wette, Huther, Weiß S. 267.

den vollständig zu bezahlen“ [1]), wobei überdies für den Begriff des Strafeleidens der wesentlich verschiedene des Schuldbezahlens eingesetzt wird.

Es wird also zunächst dabei bleiben, daß Christus unsere Sünden opfernd an das Kreuz hinaufgebracht hat; und zwar, wie wir das als erste Näherbestimmung aus dem Gegensatz von ἡμῶν — αὐτός entnehmen, in der Weise, daß er mit dieser Leistung an unsere Stelle trat. Denn eine Leistung ist das ἀνενέγκαι, und schon dies verbietet uns, hier gleich an das Widerfahrniß der Strafe zu denken; meinte es der Apostel so, dann war es sicherlich richtiger zu schreiben: ὃν αἱ ἁμαρτίαι ἡμῶν ἀνήνεγκον ἐπὶ το ξύλον. Eine zweite Näherbestimmung dieses opfernden Hinaufbringens enthalten die Worte ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ: damit daß er seinen Leib opfernd hinaufbrachte, hat er unsere Sünden hinaufgebracht. Damit erledigt sich nun auch das letzte Bedenken gegen die Fassung des ἀναφέρειν vom Opfer, dies nämlich, daß nirgends die Sünden als das auf den Altar gebrachte Opfer bezeichnet werden [2]). Es verhält sich mit diesem Einwurf ebenso wie mit dem, daß das Kreuz nirgends als Altar bezeichnet werde. So wenig das Kreuz ein Altar, so wenig werden die Sünden ein Opfer genannt. Denn fürs Erste heißt weder ἀναφέρειν jemals opfern, noch auch ist es von uns so verstanden worden. Es heißt nur entweder, mit θυσία als Object verbunden, „darbringen, hinaufbringen“, oder, wo der Zusammenhang auf dem Grundgedanken des Opfers beruht, heißt es auch allein „opfernd hinauf- oder darbringen“; aber diese letztere Grundbedeutung wird nie ganz verwischt. Wenn nun unsere Sünden eben damit hinaufkamen, daß Christus seinen Leib, welcher doch sicherlich ein Opfer war, hinaufbrachte, so ist es doch gewiß richtig zu sagen, Christus habe unsere Sünden opfernd hinaufgebracht an das Holz. Die Berechtigung hiezu wird aber noch einleuchtender, wenn wir den Gedanken ins Einzelne verfolgen.

Nach unserm Verständniß des ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ müssen unsere Sünden auf Christo gelegen sein, als er sich ans Kreuz schlagen ließ; wobei jedoch weder direct noch indirect davon die Rede ist, daß und wie lange sie schon vorher auf ihm lagen; indem er ans Kreuz geschlagen ward, lagen sie auf ihm, und zwar nicht

1) Huther. 2) derselbe.

auf ihm überhaupt, sondern dem ἐν τῷ σώματι zufolge auf ihm, sofern er in irdisch leiblichem Leben stand. Da es sich nun nach dem ganzen Zusammenhang, nach dem Plur. ἁμαρτίαι und nach der in dem Gegensatz zwischen ἡμῶν und αὐτός angedeuteten Schuldlosigkeit Christi um unsere Sünden handelt, sofern sie als Schuld auf uns lagen und unser Verhältniß zu Gott bestimmten [1]), so müssen sie auch als Schuld auf dem in leiblich irdischem Leben stehenden Christus gelegen sein; und die heilsmittlerische Wegschaffung derselben, welche hier offenbar ausgesagt werden soll, muß dann eine Wegschaffung derselben als Schuld begründender, die Opferhandlung selbst muß eine unser Schuldverhältniß zu Gott sühnhaft aufhebende gewesen sein [2]). Von da aus wird nun zuerst klar, in welchem Sinn hier von Stellvertretung die Rede ist. Diejenige sühnende Aufhebung unseres Schuldverhältnisses zu Gott, welche eigentlich unsere Sache gewesen wäre, weil es unsere Sünden waren, die dies Verhältniß begründeten, die hat an unserer Stelle, weil wir es nimmermehr zur Leistung derselben gebracht hätten, er, Christus auf sich genommen und vollzogen. Darauf allein führt zunächst auch der Wortlaut, wenn nur das Verhältniß der beiden gegensätzlich zusammengehörigen Pronomina ἡμῶν und αὐτός zu ἀνήνεγκεν gehörig beachtet wird. Von einem stellvertretenden Erleiden unserer Strafe würde also nur dann die Rede sein, wenn im Begriff des Sühnopfers selbst dies Moment nothwendig enthalten wäre [3]), was aber von competenter Seite erst jüngst wieder in Abrede gestellt worden ist [4]), und in der That auch der Natur der Sache widerstreitet.

Der Mensch, der ein Sühnopfer darbringt — wobei wir natürlich immer zunächst an die israelitische Heilsgemeinde denken — will nicht nur seiner Sünden als einer sein Verhältniß zu Gott bestimmenden Schuld entledigt sein; sondern er will diese Entledigung nur als Mittel zum Zweck, will mittelst derselben in das Verhältniß der Gemeinschaft zu Gott treten; sei es nun, daß seine Sünde von vornherein die Herstellung solchen Verhältnisses verhindert, oder daß sie den bereits vorhanden gewesenen Bestand desselben unterbrochen, wieder aufgehoben hat. Wie sollte ihm aber dann damit

1) vgl. (insofern) Steiger S. 289 f., Wiesinger. 2) vgl. Hofmann a. a. O. 3) so z. B. Gerhard S. 296. 4) Delitzsch Hebräerbr. S. 742.

auch nur in sinnbildlicher Weise gedient sein, daß nicht an ihm selbst, sondern statt an ihm an einem Thierleben, welches er dargibt, die Strafe, die eigentlich ihm gebührte, vollzogen würde? Ist denn mit dieser ablenkenden Vermeidung der Strafe auch schon die Herstellung oder Wiedererneuerung jenes Verhältnisses der Gottesgemeinschaft für ihn vorhanden, die das wesentliche Ziel seines Opfers ist? Von vornherein schon dürfte die infolge der Sünde nothwendig eintretende Scheidung von Gott nicht so einfach und schlechthin als Strafe der Sünde anzusehen sein. Die persönlich sittliche Gottgeschiedenheit, in welche die ersten Menschen unmittelbar mit ihrer Sünde verfielen, ist jedenfalls nicht ebenso Strafe ihrer Sünde, wie die Austreibung aus dem Paradies und die bestimmten Strafverhängnisse des leiblichen Sterbens, des sauren Arbeitsschweißes, der Geburtsschmerzen. Dies und überhaupt Alles, was als äußerlich leibliche Verwirklichung und Erscheinung der persönlich sittlichen Gottgeschiedenheit eintrat, mag wohl als Strafe der Sünde angesehen werden — die Gottgeschiedenheit selbst ist die Folge, die selbstverständliche, unmittelbare Folge der Sünde, aber nicht ihre Strafe; auch der Schrift ist diese Anschauung vollkommen fremd. Wenn in ihr der Zustand und die Widerfahrnisse des sündigen Menschen als ein Gestraftsein und Gestraftwerden von Gott erscheinen, so kommt das nur daher, daß Gott die Folge der Sünde, den Tod schlechthin, d. i. den ewigen Tod, nicht hat eintreten lassen und nicht eintreten läßt auf Grund des ewigen Gnadenwillens, nach dem er auch mit der sündigen Menschheit ein Verhältniß der Gemeinschaft fortbestehen läßt. Und dies eben ist bei dem Begriff der Strafe die nothwendige Voraussetzung, daß der Uebelthäter zu dem, den er verletzt, doch noch in einem Verhältniß steht, kraft dessen dieser als der höhere Wille Strafe über jenen zu verhängen Recht und Möglichkeit hat. Durch seine Sünde nun hätte der Mensch von sich aus, unmittelbar, sich in eine unbedingte Gottgeschiedenheit begeben, welbe ebendeßhalb nicht Strafe gewesen wäre, und welche, indem sie schlechthiniger Tod hätte sein müssen, für eine von Gott nun zu verhängende Strafe gar keine Möglichkeit offen gelassen hätte. Eben weil nun Gott durch Wirkung seines Gnadenwillens diese Folge nicht eintreten ließ, weil er mit Verhinderung des durch die Sünde des Menschen selbst herbeizuführenden Erfolgs den Menschen am Leben und so auch in einem Verhältniß

zu ihm ließ, so mußte und konnte das der Sünde des Menschen entsprechende Geschick von Gott aus erst über den Menschen verhängt, mußte und konnte die Scheidung von Gott mit all ihren Folgen ein göttliches Strafverhängniß für ihn werden. Wird nun im Sühnopfer die durch Tilgung der Sünde zu bewirkende Aufhebung der vorhandenen Gottgeschiedenheit und Herstellung neuer Gottesgemeinschaft bezweckt, so kann es dabei nicht auf einen stellvertretenden Strafvollzug abgesehen sein. Denn sofern die Gottgeschiedenheit als Strafe eintreten kann, liegt sie ja bereits auf dem Menschen, kann also nicht erst am Opferthier vollzogen werden. Es müßte also nur die Strafe, die eigentlich den Sünder selbst treffen sollte und außerdem noch treffen müßte, stellvertretend am Opfer vollzogen werden. Allein erstlich ist eben diese eigentliche, wesentliche Strafe der Sünde nicht Strafe, sondern unmittelbare Folge, Selbstwirkung der Sünde; und sodann, was die Hauptsache ist: im Verhältniß zu Gott ebenso wie in jedem sittlichen Verhältniß zwischen Personen ist der Vollzug der Strafe für sündige Nichtachtung dieses Verhältnisses — mag sie nun am Sünder selbst, oder stellvertretend an einem Andern geschehen, — nichts weniger als Wiederaufnahme des Sünders in jenes Verhältniß; ja es wäre damit auch nicht einmal das Hinderniß der herzustellenden Gemeinschaft des Menschen mit Gott beseitigt. Nur die Abtilgung dessen am Menschen, was ihn Gotte widerwärtig macht, d. h. die Verzehrung der sündigen Unheiligkeit des Menschen durch das Gericht göttlicher Heiligkeit, welche in ihrer Selbstbethätigung gegen den sündig unheiligen Menschen Zorn ist, nur die ermöglicht die Herstellung einer Gemeinschaft mit Gott, und ihr Vollzug also ist nothwendig die wesentliche Bedeutung des Sühnopfers. Auf die Gerechtigkeit mit ihren verschiedenen Correlaten sind wir dabei noch gar nicht hingewiesen worden; dieselbe kann also von vornherein nur für die nothwendige Art und Weise des Vollzugs jenes verzehrenden Gerichts der Heiligkeit bestimmend sein. So ists auch. Die Sünde nämlich scheidet nicht blos den Menschen von Gott, indem sie ihn unheilig macht; sondern infolge des Gesetzes, als positive Uebertretung, wird sie nun auch noch persönliche Schuld des Menschen und setzt ihn in ein Schuldverhältniß zu Gott. Ist nun Gott insofern auch hinsichtlich seiner ausdrücklichen Willensforderung und ihrer unantastbaren Giltigkeit noch besonders durch die

Sünde benachtheiligt, so muß er dafür eine Genugthuung erhalten oder sich selbst verschaffen; und insofern die unweigerliche Aufrechthaltung jener seiner Willensforderung eben seine Gerechtigkeit ist, so wird jene zum Behuf der Gemeinschaftsverwirklichung zwischen ihm und dem Menschen erforderliche Verzehrung der Sünde durch das Zorngericht seiner Heiligkeit nothwendig so geschehen müssen, daß dabei seiner Gerechtigkeit genuggethan, daß eine Sühnung der Schuld des Menschen beschafft wird. In einem Strafvollzug nun muß aber diese Sühnung so gewiß nicht nothwendig bestehen, so gewiß Gottes Gerechtigkeit nicht blos Strafgerechtigkeit ist; sondern es muß nur ein Vorgang sein, der geeignet ist, zu zeigen, daß Gott die absolute Geltung seiner Willensforderung schlechterdings nicht antasten läßt. Dies ist nun aber die gewaltsame Tödtung des schuldbeladenen Lebens durch Verströmung desselben im Blut allerdings; und zwar um so mehr, da die Vernichtung des Lebens, der Tod überhaupt, schon durch jene richterliche Abtilgung der Sünde nothwendig wird.

Das Sühnopfer wird also der Mensch darbringen müssen in der Absicht und mit dem Begehren, daß der Zustand der Gottgeschiedenheit, in welchem er sich bereits befindet, und welcher nothwendig in die absolute Gottgeschiedenheit des ewigen Todes ausgehen müßte, mittelst Tilgung der Sünde aufgehoben und in sein Gegentheil verwandelt werde. Würde nämlich der Mensch mit seinem eigenen sündigen Leben unmittelbar Gotte zur Aneignung sich dargeben, so würde das entweder vergeblich sein, und die Gottgeschiedenheit bleiben und im ewigen Tod sich vollenden; oder, wenn Gott auf solches Begehren einginge, so könnte er doch den Menschen nur so sich aneignen, daß er mit dem scharfen Zorngericht seiner Heiligkeit die Sünde an ihm verzehrend vernichtete. Da aber die Sünde nicht etwas Einzelnes am Menschen, sondern die sein ganzes Leben durchziehende Verderbtheit ist, so würde dieses verzehrende Abthun der Sünde zugleich Vernichtung des Lebens selbst sein müssen, in und mit welchem der Mensch in Gottesgemeinschaft stehen könnte und sollte, würde also wiederum dem Menschen statt der Gottesgemeinschaft nur deren Widerspiel, den ewigen Tod bringen müssen. So ists z. B. gemeint, wenn der Herr zu Mose sagt: würde das Volk Israel selbst auf den Berg steigen, d. h. also unmittelbar sich selbst zur Schließung des Bundesverhältnisses ihm darstellen, so

würde er darauf nur damit antworten können, daß er zernichtend, niederschmetternd über sie käme; oder wenn das Volk selbst sagt, es wolle nicht unmittelbar mit Gott reden, d. h. zur Herstellung des Gemeinschaftsverhältnisses mit ihm in Verkehr treten, damit es nicht des Todes sterbe: Ex. 19, 21. 24; 20, 19.

Da nun also der Mensch nur ein Leben hat, welches sündig ist, so muß er bei seinem Begehren nach Aneignung in Gottes Gemeinschaft Sorge tragen, daß die verzehrende Vertilgung seiner Sünden, welche Bedingung solcher Aneignung ist, so an ihm geschehe, daß nicht in und mit derselben sein Leben überhaupt vernichtet, sondern ihm ein Leben, mit welchem er in die Gottesgemeinschaft treten kann, gelassen werde. Zu dem Ende nun nimmt er ein Leben, auf welchem nicht persönliche Sünde und Schuld lastet, ein Thierleben, und läßt es nicht etwa an seine Stelle treten, indem ja, wenn diese Stellvertretung ihm etwas helfen soll, nicht blos die Strafe seiner Sünden, sondern vielmehr die mittelst Aufhebung der Sünde und Sündenschuld zu bewirkende Aufnahme in Gottes Gemeinschaft stellvertretend an diesem Thier vollzogen und ihm dann zugerechnet werden müßte, was absolut undenkbar ist; sondern er faßt sich mit diesem Thier zusammen, schließt dies Thierleben mit seinem Leben zu einem zwietheiligen Ganzen zusammen, in dem Sinne, daß er sein einiges und untheilbares Leben in Ansehung zweier Seiten oder einer zwiefachen Bestimmtheit desselben in diesem Doppelleben getrennt darstellt: sofern es ein wirklich lebendiges, in sich lebensfähiges ist, in ihm, dem Menschen selbst; sofern es ein sündiges ist, in dem Leben des Thiers. Indem er nun das Sühnopfer bringt, bringt er in Wahrheit nicht blos das Thier allein und an sich, sondern sich selbst, sein und des Thieres zusammenbeschlossenes Leben dar, und läßt dies Opfern von dem Gebet begleitet, ja läßt es eigentlich das verkörperte Gebet selbst sein, Gott wolle diese Theilung sich also gefallen lassen, daß er die durch Tilgung der Sünde herzustellende Aufnahme des Opferers in seine Gemeinschaft ebenfalls dieser ihrer zwiefachen Wirkung nach theile, und, indem er die von seiner Heiligkeit ausgehende verzehrende Vertilgung der Sünde an dem Leben des Thiers in dessen Tödtung und Verbrennung vollziehen läßt, dem Menschen selbst ein Leben übrig lassen, mit und in welchem er Subject der Gottesgemein-

schaft werden kann, und ihn derselben auch wirklich theilhaftig machen [1]).

In der Natur dieses ganzen Vorgangs aber liegt es, daß solche Tilgung der Sünde keine wesenhafte und vollgiltige, sondern nur eine sinnbildliche sein kann, während doch der Mensch und die Menschheit, ohne dem Vernichtungsgericht der göttlichen Heiligkeit zu verfallen, eine andere, wirkliche, von sich aus nicht zu Stande bringen kann. Da tritt denn Christus an die Stelle der Menschen und bringt eine solche zu Stande, indem er sein mit unsern Sünden belastetes irdisch menschliches Leben als Sühnopfer am Kreuz darbringt. Daß diese seine priesterliche Sühnopferhandlung in stellvertretender Weise für die ganze Menschheit Bedeutung und Giltigkeit haben konnte, das beruht auf seiner persönlichen Stellung als Heilsmittler, als *Χριστός*, auf welche Benennung (V. 21) sich ja das Relativpronomen *ὅς* unsers Verses bezieht. Denn diese Stellung macht, daß Alles, was er in Ausrichtung seines damit gegebenen Berufes thut oder erfährt, entscheidend ist für die Menschheit und ihre Geschichte. Daß er aber überhaupt anstatt der Menschen mit einer Leistung eintreten konnte, hat seinen Grund darin, daß er in einem wirklichen irdisch menschlichen Leben stand, oder, wie unser Vers es ausdrückt, in einem Leibe lebte. Seine Leistung selbst aber konnte eine wirkliche Aufhebung und Abtilgung der Sünde, auf Grund deren dann ein Leben heiliger Gottesgemeinschaft seinen Anfang nahm, zu Stande bringen, weil er nicht mit Hinzunahme eines eigentlich dazu gar nicht fähigen Thierlebens, sondern an seinem eigenen, einigen menschlichen Leben (*αὐτός*) jene zwiefache Wirkung der richterlich verzehrenden Vernichtung des von der Sünde bestimmten

---

1) In eben diesem Sinn glaube ich es verstehen zu müssen, wenn dem, der ein Brandopfer bringen will, befohlen wird: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו (Levit. 1, 4). Wenn der Opfernde mit seinem Opferthier „vor den Herrn", zum Ort Gottes, der Stiftshütte gekommen ist, so soll er durch diese Geberde jene Zusammenfassung seines und des Thierlebens ausdrücken, und zwar, wie es schon nach der Stätte dieses Vorgangs nicht anders sein kann, im Sinne eines Gebetes, daß Gott diese Zusammenfassung eben zu dem Zweck, um dessen willen der Mensch sie vornimmt, nämlich eine sühnende Aufhebung seiner Sünden herzustellen, sich in Gnaden gefallen und gelten lassen wolle.

Fleischeslebens und der dadurch zu vermittelnden Aneignung des Lebens in Gottes Gemeinschaft sich vollziehen lassen konnte. Das irdisch leibliche Leben (nicht die menschliche Natur!) des Heilsmittlers, welches von der Sünde bestimmt war, das war es, wornach und worin er die Sünden der Menschheit mit ihrer Schuld und allen ihren Folgen auf sich liegen hatte. Dies Leibesleben nun, welches ihn leidens- und sterbensfähig machte, konnte er in priesterlicher Selbstopferung unter das verzehrende Zorngericht göttlicher Heiligkeit, in den Tod geben, so daß mit der Vernichtigung desselben auch das sündige Leben der ganzen Menschheit sammt aller Schuld und allen Folgen der Sünde in den Tod gegeben, und das durch diese Sünden bestimmte Verhältniß zu Gott aufgehoben, abgethan ist. Aber wie dies sündig bestimmte Leibesleben nicht, daß ich so sage, sein ganzes Leben, nicht der Inbegriff seines Lebens war, gleichwie bei den Menschen, sondern in seinem innersten Grunde noch ein anderes, heiliges und herrliches Leben barg: so war auch jene verzehrende Vernichtung desselben für Christum nicht, wie für die Menschen, Aufhebung des Lebens überhaupt, sondern nur das Mittel zur Herausstellung und Ausgestaltung eines neuen menschlichen Lebens, jenes Lebens heiliger und herrlicher Gottesgemeinschaft, welches er, als der von aller Bestimmtheit durch die Sünde völlig und für immer Erledigte, aus Tod und Grab wiedergenommen hat, und welches nun kraft der Bedeutung seiner Person ebenso wie jene Vernichtigung seines sarkischen Lebens, für die Menschheit gilt und vorhanden ist.

Nun verstehen wir auch erst vollkommen, wie das ἀνήνεγκεν gemeint ist; es verhält sich damit genau so wie mit der Aussage über das Gesetz Kol. 2, 14 [1]). Aus der Mitte gethan, weggeschafft hat Christus die wider uns lautende Handschrift des Gesetzes, indem er sie ans Kreuz anheftete — nämlich nicht sie selbst, daß sie dort hänge; sondern was er ans Kreuz geheftet hat, ist sein Leib, der nun statt des Gesetzes, des ausgelöschten, dort als für uns lautende, persönliche Handschrift öffentlich angeheftet und ausgestellt ist. So hat auch Christus nach unserer Stelle unsere Sünden nur in der Weise ans Kreuz opfernd hinaufgebracht, daß er sein mit denselben belastetes Leibesleben hinaufbrachte, so daß nun statt ihrer nur der ge-

1) vgl. Steiger S. 294 f., de Wette; gegen Huther S. 113 Anm. 2.

tödtete Leib oben ist, in welchem sie selbst mit durch das verzehrende Gericht der göttlichen Heiligkeit vernichtet und getödtet sind. Aber nicht blos der Tod des sarkischen Lebens Christi an sich, sondern sein Kreuzestod gerade war nach unserer Stelle erforderlich, um dies sein Sühnopfer zu einem wirksamen zu machen. Wie es ungenügend ist, dies Moment nur zur Hervorhebung der Schwere des Leidens Christi dienen zu lassen [1]), so liegt in ξύλον auch mehr, als daß man die Stelle dahin zusammenfassen könnte: indem Jesu Leib auf das Holz des schmählichen Todes kam, habe er unsere Sünden in und mit seinem Leibe dahinauf getragen [2]). Darnach könnte es ja scheinen, als sei nur das ἀναφέρειν das Bedeutsame, so daß es im Grunde wesentlich auf dasselbe hinauskäme, wenn Christus eines andern Todes gestorben wäre, bei dem nur auch das ἀναφέρειν stattgefunden hätte. Aber schon nach der Wahl des Ausdrucks ξύλον rechnet Petrus es mit als ein wesentliches Moment zu der sühnhaften Selbstopferung des Heilsmittlers, daß dieselbe in dem Tode geschehen ist, der ihn als einen mit dem Fluche Belegten erscheinen ließ [4]). Wenn es sich nämlich um eine Erledigung von unsern Sünden handelte, sofern sie unser Verhältniß zu Gott als Schuldverhältniß bestimmten, so mußte die tilgende Aufhebung derselben für uns so beschaffen sein, daß darin zugleich auch für diese Benachtheiligung Gottes eine genugthuende, sühnende Zahlung geleistet wurde [4]). Aber nicht nur, wie beim alttestamentlich vorbildlichen Sühnopfer, im gewaltsamen blutigen Tod überhaupt, sondern seiner gegenbildlichen Völligkeit entsprechend mußte dieses neutestamentliche Sühnopfer in demjenigen, beim vormaligen Thieropfer der Natur der Sache nach unmöglichen Tode vollzogen werden, in welchem die der göttlichen Gerechtigkeit zu leistende Genugthuung für die sündige Verschuldung am schärfsten zur Erscheinung kam, nämlich im Kreuzestod. Schuld nämlich, persönliche Schuld, lag auf uns gegenüber dem göttlichen Gesetze [5]). Das Gesetz aber schafft sich selbst im Voraus Genugthuung für jegliche durch seine Uebertretung verwirkte Schuld, indem es über jeden Uebertreter den Fluch ausspricht [6]). Lagen also unsere Sünden gerade als Schuld auf Christo,

---

1) Huther. 2) Hofmann a. a. O. S. 465. 3) gegen Weiß S. 267 Anm. 2. 4) vgl. Wiesinger S. 197. 5) Röm. 5, 13. 6) 5 Mos. 27, 15—26; 28, 15 ff.

so mußte sein Opfertod, in welchem sie für uns durch das Gericht göttlicher Heiligkeit getilgt werden sollten, zugleich von der Art sein, daß er als ein Vollzug des auf die Schuld der Gesetzesübertretung gelegten Fluches erschien.

So sagt unsere Stelle nach einer Seite ganz dasselbe, was Paulus mit den Worten ausdrückt γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα[1]). Der Wortlaut dieser Stelle macht es nun allerdings unmöglich, zu erklären, Christus sei der Fluch des Gesetzes geworden, d. h. der Gesetzesfluch schlechthin, also der Fluch, der eigentlich uns hätte treffen müssen, sei von uns genommen und auf ihn gelegt werden[2]). Allein gerade deßhalb möchte ich dort nicht sowohl übersetzen „indem er ein Fluch ward", sondern „indem er Fluch ward"[3]). Die erstere Uebersetzung nämlich scheint, besonders wegen des dabei stattfindenden Gegensatzes gegen das vorhergehende ἡ κατάρα, zweierlei Fluch anzunehmen, was der grundsätzlichen Möglichkeit wie der thatsächlichen Wirklichkeit gleich zuwider wäre. Es gibt, wie mit Recht bemerkt worden ist[4]), im Gebiete des heilsgeschichtlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nur einen Fluch — den göttlichen Fluch oder den Gesetzesfluch, d. i. die Verhängung der Gottverlorenheit, des Ausgeschlossenseins aus der Gemeinde des Heils, welche das Gesetz, d. h. Gott in seiner Selbstoffenbarung des Gesetzes, gegen alle Uebertreter des Gesetzes ausspricht. Der Unterschied zwischen dem am Gesetzesübertreter und dem am Verbrecher vollstreckten Fluch[5]) scheint mir in Wahrheit doch nicht zu bestehen; denn im heilsgeschichtlichen Gemeinleben Israels — wovon hier allein die Rede sein kann — gab es in der That kein Verbrechen, das nicht Gesetzesübertretung gewesen wäre. Auch die Stelle, auf welche Paulus sich beruft[6]), sagt ausdrücklich, jeglicher Gehenkte sei קִלְלַת אֱלֹהִים, Fluch Gottes; die „todeswürdige Sünde", welche hier als Ursache des Aufhängens vorausgesetzt wird, läßt sich weder einseitig als „Verbrechen", noch einseitig als „Gesetzübertretung" fassen, sondern ist das eine wie das andere.

Gibt es aber nur den einen göttlichen Gesetzesfluch wider jeden

---

1) Gal. 3, 13. 2) vgl. Hofmann a. a. O. S. 332 f. 3) insofern richtig Philippi, Herr Dr. v. Hofmann gegenüber der luth. Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre S. 68. 69. 4) Philippi a. a. O. S. 68. 5) bei Hofmann a. a. O. S. 332 und 334. 6) 5 Mos. 21, 23.

Gesetzesübertreter, so gibt es dagegen allerdings einen zwiefachen Vollzug, eine doppelte Verwirklichung dieses Fluches. Entweder nämlich vollzieht sich derselbe durch Gottes unmittelbare Wirkung, wenn er das Verhalten gegen sein Gesetz endgültig aburtheilt, am Ende der Geschichte; da vollzieht er sich in der wirklichen, absoluten Trennung des Sünders von Gott, im ewigen Ausschluß aus der wesentlichen einigen Menschheit des Heils, im ewigen Tod [1]). Oder er verwirklicht sich in der Weise, die damit gegeben ist, daß es ein in Form irdischen Volksthums bestehendes Gemeinwesen Gottes gibt, in welchem Gottes Gesetz die Ordnung des öffentlichen Gemeinlebens ist; d. h. er vollzieht sich durch Wirkung der Obrigkeit der israelitischen Gottesgemeinde, welche dem Gesetz als der Ordnung des bürgerlichen Gemeinlebens, gegenüber jeder gröblichen Verletzung, durch den Tod des Uebertreters, d. h. durch seine gänzliche Austilgung aus der israelitischen Heilsgemeinde, genugthut. Nur um dies Moment des Fluchvollzugs handelt es sich in der Galaterstelle, und deßhalb fehlt ein auf ἡ κατάρα rückweisendes Pronomen oder der demonstrativische Artikel bei dem zweiten κατάρα; nicht aber deßhalb, weil der Apostel sagen wollte, es sei nicht der (vorher genannte) göttliche Gesetzesfluch, sondern ein Fluch, also im Unterschied von jenem ein anderer Fluch an Christo vollzogen worden; schon die Einheitlichkeit des Gedankens, die überdies durch den gleichen Ausdruck auch merkbar hervortritt, läßt bei dem κατάρα γενόμενος nur an einen Vollzug des vorher mit dem Artikel genannten Fluches denken [2]). Der Artikel mußte vor dem zweiten κατάρα nur dann stehen, wenn Paulus sagen wollte, daß Christus persönlich die völlige, schlechthinige Verwirklichung des Gesetzesfluches geworden sei, außer welcher es keine gibt und geben kann, wie er in diesem Sinn z. B. die Gerechtigkeit schlechthin ist; wollte er aber sagen, daß der Gesetzesfluch irgendwie an ihm zum Vollzug gekommen ist, so mußte er κατάρα γενόμενος und durfte nicht ἡ κατάρα γενόμενος schreiben [3]). Da er nun thatsächlich nicht so geschrieben hat, so hat er auch seine Aussage in dem letzteren, nicht in jenem ersteren Sinn gemeint.

Und er konnte sie auch nicht so meinen. Denn darnach wäre

1) Hofmann a. a. O. S. 334. 2) vgl. Philippi a. a. O. S. 69. 3) so richtig Philippi a. a. O., aber mit unrichtiger Begründung.

nicht nur an Christo die schlechthinige Gottverlorenheit, der ewige Tod, zum Vollzug gekommen, — was nach seinem persönlichen Wesen geradezu undenkbar, thatsächlich nicht geschehen, und schon deßhalb unmöglich ist, weil der ewige Tod in der gegenwärtigen Weltzeit noch gar nicht vorhanden, sondern lediglich für den Schluß derselben zukünftig ist; — sondern Christus würde damit sogar als die persönliche Verwirklichung der Gottverlorenheit des ewigen Todes bezeichnet. Gerade wie es von Gott wohl heißen kann ἁμαρτίαν ἐποίησεν αὐτόν, nimmermehr aber τὴν ἁμ. ἐπ. αὐτ., ebenso kann Christus wohl κατάρα, nimmermehr aber ἡ κατάρα γίγνεσθαι. War also die Vollziehung des Gesetzesfluches an Christo erforderlich, so konnte sie nur in der Weise an ihm geschehen, daß er als Frevler an dem Gesetz als der öffentlichen Lebensordnung des israelitischen Heilsgemeinwesens von der Obrigkeit desselben in derjenigen Weise dem Tod überantwortet wurde, welche allein im Gesetz ausdrücklich als die den Vollzug des Gesetzesfluches entsprechend zur Darstellung bringende benannt ist, während allerdings dieser Fluch in verschiedenen Todesarten sich vollziehen konnte. — So ist der Heilsmittler Fluch geworden; allerdings hat ihn Gott dazu werden lassen, indem er ihn den Händen der Ungerechten zur Tödtung übergab; aber er hat ihn damit gerade so zum Fluche werden lassen, daß er nun nicht ein von ihm selbst wirklich Verfluchter war, — was er, um Heilsmittler zu sein, nicht werden konnte und durfte, — aber daß er doch als ein vom Vollzug des Gesetzesfluches Betroffener öffentlich dargestellt war [1]), was er zum Behuf der Leistung eines völligen Sühnopfers werden mußte [2]). Unschuldiger Weise mußte er also κατάρα werden; und eben indem die israelitische Obrigkeit ihn den Schuldlosen von Gesetzeswegen ans Fluchholz hängte, mußte

---

1) vgl. Hofmann S. 334. 2) Insofern stimmt meine Anschauung ganz mit dem überein, was Philippi sagt: „Wohl aber ging aus seinem Tode als dem Tode des Gehenkten hervor, daß er dennoch Fluch geworden, weil eben im Gesetz der Gehenkte ein Fluch Gottes genannt wird. Mit einem Worte, daß sein Tod formell (ein eigenthümlicher, aber im Wesentlichen ganz richtiger Ausdruck!) ein Fluchtod war, war auszusagen und zu beweisen, weil nur so sein Tod als entsprechendes und genügendes Aequivalent für den die Gesetzesübertreter treffenden Gesetzesfluch sich betrachten ließ. Ist er aber überhaupt Fluch geworden, so ist dann dieser Fluch, welcher er geworden ist, mit dem über den Gesetzesübertreter verhängten Gesetzesfluch von selbst und selbstverständlich identisch."

sie, ohne es zu wissen und zu wollen, der Ausrichtung des ewigen Liebeswillens Gottes dienen [1]), welcher die genugthuende Vollziehung des Gesetzesfluches an dem Heilsmittler zu seiner Verwirklichung erforderte, ohne daß doch Gott selbst von sich aus diesen seinen Fluch an dem heiligen und geliebten Sohn seines Wohlgefallens vollziehen konnte. So erhellt nun auch, wie solche Fluchvollstreckung an Christo stellvertretend für uns ist. Sie ist es gerade so, wie die Leistung des Sühnopfers überhaupt, in und mit welchem sie geschah, stellvertretend ist; also nicht so, daß Christus den Vollzug des Gesetzesfluches, den wir zu gewärtigen gehabt hätten, d. i. den ewigen Tod, an unserer Statt erlitten hätte; sondern an die Stelle derer, denen der Gesetzesfluch, unter dem sie standen, den ewigen Tod in Aussicht stellte, ist er getreten, indem er nicht diesen ewigen Tod, sondern eine Verwirklichung des Gesetzesfluches, wie sie eben bei ihm möglich war, an sich geschehen ließ, und dadurch es Gotte möglich machte, den Vollzug seines Gesetzesfluches im ewigen Tod für die an Jesum gläubig sich Haltenden ganz und gar aufzuheben [2]). In diesem Sinn hat, wie Petrus an unserer Stelle sagt, seine priesterlich sühnende Selbstopferung für uns, um das wirklich zu sein, gerade am Kreuz geschehen, hat er unsere Sünden in seinem Leibe gerade ans Holz opfernd hinaufbringen müssen [3]). —

Kehren wir nun aber in unsern exegetischen Zusammenhang zurück! War in der ersten Hälfte des Verses ausgesagt, was Christus mittelst seines Leidens zur Herstellung eines neuen Verhältnisses zu Gott für uns gethan, so erinnert nun der Absichtssatz, auf welche Neugestaltung unseres Lebens und Verhaltens es damit abgesehen war; und es liegt in der Natur der Sache, daß erst hier die im Leiden Christi für uns liegende Verpflichtung und Befähigung zur

---

1) Apgsch. 4, 27. 28. 2) vgl. Hofmann a. a. O. S. 333. 3) So angesehen möchte wohl auch der Streit, ob in der besprochenen Galaterstelle, wie in parallelen Aussagen anderer Bücher, ὑπέρ „anstatt", oder ob es „für" d. i. „zum Besten" bedeute, unnöthig erscheinen; nach der oben dargelegten Anschauung lassen sich beide Uebersetzungen sachlich ganz zu demselben Ergebniß verarbeiten. Dies dürfte aber ein um so mehr zu beachtender Vortheil sein, als unbestreitbar in der späteren Grücität die Präpos. ὑπέρ in einem zwischen den Bedeutungen „zu Gunsten" und „anstatt" so sehr schwankenden Gebrauch steht, daß es kaum möglich ist, die eine mit Ausschluß der anderen ihr zuzusprechen (vgl. Passow unter ὑπέρ S. 2067 II, 1 unten).

Nachfolge im Tragen unverschuldeten Leidens recht augenscheinlich in den Vordergrund tritt. Die Sühnung unserer Sünden hat Christus beschafft, um auf Grund derselben die Erledigung von dem Zustand der Sündigkeit und die Versetzung in ein Leben der Gerechtigkeit zu bewirken, welches dann auch die Kraft zu seiner thätigen Ausgestaltung in sich trüge. Wie mit jenem ersteren Thun Christi dieser letztere Erfolg erzielt werden konnte, sagt der Apostel nicht, aber es ist in unserer Ausführung der ersten Vershälfte eigentlich schon enthalten. Indem Christus sein eigenes, durch die Sünde bestimmtes Fleischesleben ein für allemal in den Tod gegeben und eben deßhalb aus dem Tod ein neues Leben wieder genommen hat, welches lediglich von dem Geist seiner ewigen, heiligen Gottesgemeinschaft bestimmt ist, so ist in ihm auch für die Menschheit das alte sarkische Leben zu Ende, und dafür ein neues heiliges Leben der Gottesgemeinschaft zu Stande gebracht, und dem Einzelnen die Möglichkeit gegeben, durch gläubigen Zusammenschluß mit Jesu diesen zwiefachen Thatbestand auch an sich selbst zur Wirklichkeit zu machen.

Da nun aber der Apostel immer das geduldige Ertragen unverschuldeten Leidens im Auge hat, so spricht er auch zunächst und unmittelbar nur von der Neugestaltung des Verhaltens, indem er Christi sühnhaftes Leiden geschehen sein läßt, damit wir jenem alten sündigen Verhalten, welches der Plur. ἁμαρτίαι in seiner Manchfaltigkeit benennt, absterben, und auf Grund solchen Absterbens — Part. Aor. — ein neues Verhalten beginnen, welches ganz darin aufgeht (ζῆν τινι), Bethätigung des uns innerlich eignenden Lebens der Gerechtigkeit zu sein. Freilich ist schon in dem Ausdruck ἀπογενόμενοι, „abgestorben", einerseits, und in dem ζῆν τῇ δικ. andrerseits, eine mittelbare Andeutung der negativen und positiven Aenderung des inwendigen Lebenszustandes enthalten, welche die Voraussetzung solcher Aenderung des Verhaltens ist [1]). Aber um darauf hinzuweisen, daß bei den Lesern diese Voraussetzung auch wirklich, thatsächlich vorhanden ist, so fügt der Apostel dies Moment nun nachträglich auch noch ausdrücklich hinzu [2]), indem er Erlösung und Wiedergeburt zusammenfaßt in den aus Jes. 53, 5 nach LXX entnommenen Worten τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε, welche er in ihrem ganzen Wortlaut, mit dem Pron. αὐτοῦ unverändert

1) gegen Weiß S. 285 f. 2) vgl. Steiger S. 297, Wiesinger, Huther.

stehen läßt und in einer Art hebraisirender Construction ohne weiters durch das Relativ οὗ mit dem Vorhergehenden verbindet. „Ihr seid heil worden", steht nicht mehr in jenem Leben, welches krank, und also kein wahres, sondern nur ein der Vernichtigung entgegengehendes Leben, ja ein fortwährendes Sterben, und folglich auch keiner lebendigen Selbstbethätigung fähig war; vielmehr steht ihr nun in einem Leben, welches seines Namens werth, wirkliches, gesundes, seiner Selbstvollendung sicher entgegenwachsendes Leben, darum aber auch im vollsten Maße selbstbethätigungskräftig ist — Alles auf Grund seiner „Wunde", seines Leidens, wie das bereits gezeigt ist. — Sind also die Christen das, was sie sind, nur dadurch geworden, daß sie kraft ihrer gläubigen Zugehörigkeit zu Christo die durch sein Leiden hergestellte Sündenfreiheit und Lebensgerechtigkeit zu eigen haben, so folgt ja allerdings, daß es mit diesem ihrem Christenstand darauf abgesehen ist (ἐκλήθητε V. 21), daß sie weder als ἁμαρτάνοντες schuldiger Bestrafung verfallen [1]), noch auch bei unverschuldetem Leiden durch ungeduldiges Murren oder leidenschaftliche Selbsthilfe und Rache ἁμαρτάνοντες werden sollen [2]).

Je mehr nun dieser Gesichtspunct des rechten Verhaltens die ganze Darlegung und insbesondere V. 24 beherrscht, desto mehr wird auch in

Vers 25 der Beweis für den letzten kurzen Relativsatz mit Beziehung auf den Absichtssatz V. 24 gemeint sein, wie denn dieser Relativsatz selbst nur nachträglich angefügt ist, um den Absichtssatz als die Hauptaussage zu stützen. Also nicht sowohl die mit ἰάθητε ausgesagte Herstellung eines neuen gesunden Lebens an sich wird begründet [3]) — wozu das Bild von Hirt und Heerde ohnehin übel passen würde —, sondern vielmehr daß in diesem Leben die Kraft und Pflicht der Neugestaltung des Verhaltens, wie Christi Leiden sie zur Absicht hat, gegeben ist, das wird mit Beziehung auf die thatsächliche Erfahrung der Leser erhärtet [4]). „Ihr waret in der Irre gehend [5]), so wie Schafe" — nämlich in der Irre gehen. Der in der Grundstelle Jes. 53, 6 noch hinzutretende Parallelsatz: „jeglicher ging seinem eigenen Weg nach" erläutert noch deutlicher, wie das gemeint ist. Es ist die Hirtenlosigkeit, welche die Schafe nach ihrem

1) vgl. Wiesinger. 2) vgl. Gerhard S. 298. 3) so Steiger, Wiesinger. 4) vgl. Gerhard S. 299, 2). 5) mit T. ist πλανώμενοι zu lesen.

unverständigen Trieb dahin und dorthin auseinanderlaufen und so in der Irre einzeln zu Grunde gehen läßt. Ebenso bei den Menschen die Geschiedenheit von Gott, welche unser Text, nach der Vergleichung mit den Schafen zu schließen, als Aufhebung einer früheren Gottangehörigkeit denkt, während er es dahin gestellt sein läßt, ob dieselbe den Menschen nur widerfahren, oder, wie es in der That sich verhält, von ihnen durch Abfall von Gott verschuldet ist: nur darum, was mit dieser Gottentfremdung gegeben war, ists ihm zu thun. Waren die Menschen „ohne Gott in der Welt", so war das Leben seines wesentlichen Grundes beraubt, alle Bethätigung desselben mußte seinen Halt, sein Ziel verlieren, welches in dem einer einigen Menschheit Gottes bestimmten Heil ihr gesetzt war, und auf Bahnen gerathen, die den Menschen als von dieser einigen Menschheit Gottes besonderten Einzelnen planlos und unstät in der Irre umher und dem Verderben zuführten.

So war es vordem, und zwar wird durch εἶναι mit Partic. dieser Zustand als dauernd hervorgehoben; nun aber sind sie bekehret, hingewendet worden — denn Pass., nicht Med. [1]) ist ἐπεστράφητε, indem es sich nicht darum handelt, was sie gethan, sondern was ihnen in Christo zu Theil geworden ist [2]) — hingewendet zu dem, der der einige Hirt und Bischof ihrer Seelen ist; Bezeichnungen Christi, die sich ohne alle weiteren künstlichen Beziehungen auf das kirchliche Amt aus dem vorhergegangenen Bild von den Schafen erklären. Nicht schon vorher war er das [3]), sondern eben damit, daß sie aus der Vereinzelung der Irre einheitlich zu ihm hingekehrt, ihm zugehörig gemacht worden sind, eben damit haben sie ihn zum einigen Hirten und Bischof bekommen [4]) — denn diese beiden Bezeichnungen wollen so unter den einen Artikel zusammenbeschlossen sein, daß man sich etwa ein ὄντα dazu ergänzt. Er ists, der, indem er sie unter seine Hirtenobhut nimmt, nun auch ihrem Leben und seiner Selbstbethätigung die einheitliche Richtung auf das von ihm selbst beschaffte Heil gibt, der sie so führt, daß ihr neues Leben stetig gesichert, gedeihlich genährt und kräftig erhalten wird, um sie durch ein nur in seinem Dienst und Gehorsam sich vollziehendes Verhalten [5]) als einige Menschheit des Heils zum Heil gelangen zu las-

1) gegen de Wette, Weiß S. 307. 2) vgl. Wiesinger. 3) gegen Wiesinger. 4) vgl. Luther. 5) vgl. Gerhard S. 300, 5).

sen. Aus dieser letzteren Beziehung erklärt es sich nun von selbst, daß Petrus Christum den Hirten und Aufseher ihrer Seelen, d. i. ihres individuellen, sittlich bethätigungsfähigen Lebens [1]), nennt. — So kommt mit V. 25 wieder der grundlegliche Gedanke der gemeindlichen Einheit gegenüber der vormaligen Vereinzelung und Verlorenheit im natürlichen Volksleben zum Durchbruch. —

Bei der Besprechung der Grundformen menschlichen Gemeinschaftslebens ist der Apostel vom Oeffentlichsten und Umfassendsten, vom Verhältniß zwischen Unterthanen und Obrigkeit, ausgegangen, und kommt nun auf das Innerlichste, Individuellste, auf das Verhältniß der Ehegatten, zu sprechen; das Knechtsverhältniß steht richtig zwischen beiden in der Mitte. Auch das ὑποτάσσεσθαι, worauf es bei ihnen allen ankommt, erscheint so in stufenmäßigem Fortschritt als ein immer weniger äußerlich rechtliches, immer mehr persönlich sittliches, immer mehr als freies Verhalten der Liebe.

3. Die Unterordnung des Weibes unter den Mann.
3, 1—6 (7).

Capitel III, Vers 1—2. „Deßgleichen ihr Weiber, (indem ihr) unterthan (seid) euren Männern, damit auch wenn etwelche dem Worte nicht gehorsam sind, sie durch ihrer Weiber Wandel ohne Wort gewonnen werden, wenn sie sehen euren in Furcht reinen Wandel."

Mit ὁμοίως leitet der Apostel diese Vermahnung ein im Hinblick auf das ὑποτάσσεσθαι (von dessen participialer Fassung bei 2, 18 die Rede war). Es ist, wie in den beiden vorher genannten Lebensverhältnissen, ebenso auch in dem der Frau zum Mann ein Verhalten der Unterordnung, wodurch dasselbe richtig bethätigt wird [2]), und nur davon, nicht von der Vermeidung ehebrecherischer Verhältnisse zu andern Männern ist die Rede [3]); denn das ἴδιοι steht ohne allen gegensätzlichen Nachdruck im Sinn eines Pron. poss. [4]). Gerichtet ist die Vermahnung zwar an die Frauen überhaupt, aber, wie man aus dem Absichtssatz sieht, mit besonderem Hinblick auf die christlichen Frauen heidnischer Männer. Es soll nämlich durch die pflichtmäßige demüthige Bethätigung der Frauen

1) vgl. zu 1, 9 u. 22. 2) vgl. Steiger, Wiesinger. 3) gegen Gerhard S. 320, Steiger. 4) vgl. Winer S. 139.

erreicht werden, daß auch dann — καὶ εἰ nicht zu verwechseln mit εἰ καί, wenn auch, obschon — selbst in dem Fall, wenn etwa von den Männern der angeredeten Christinnen etwelche ungläubig sind — was der Apostel ganz unbestimmt läßt — dieselben gewonnen werden ꝛc. Dieser Nachsatz nun paßt so, wie er dasteht, zu dem καὶ εἰ „selbst dann, wenn" des Vordersatzes eigentlich nicht; denn dies setzt einen andern Fall voraus, in welchem das Bekehren auch, nur aber viel leichter möglich ist, während doch selbstverständlich der genannte Fall, daß Ehemänner ungläubig sind, der einzig denkbare ist für dies κερδηθήναι. Erklärt man aber: wenn sie auch dem Wort widerstreben, sollen sie doch durch den Wandel gewonnen werden [1]), so ist eben καὶ εἰ unvermerkt schon in das concessive εἰ καί umgedeutet, und jene Schwierigkeit bleibt auf diese Weise ungemindert. Aber fragen wir uns, was das sein könne, was selbst dann, wenn es durch den andauernden Unglauben der Männer schwer wird, dennoch durch das Wohlverhalten der Frauen erreicht werden soll und kann, so ergibt sich von selbst: die Erhaltung des ehelichen Verhältnisses, sowohl nach Seiten des äußerlich rechtlichen Thatbestands, als nach Seiten seiner inneren Wahrheit. Der heidnische Ehegatte konnte ja die christliche Frau um ihres Glaubens willen entweder verstoßen, oder doch, wenn er das nicht wollte, durch sein eheliches Verhalten die Ehe zu einer gänzlich zerrütteten und innerlich aufgelösten machen; ja selbst abgesehen davon war ja der heidnische Unglaube des Mannes an sich schon eine Beeinträchtigung der Wahrheit des ehelichen Gemeinschaftslebens. Selbst dann also, wenn es so steht, können die christlichen Frauen durch rechtes Verhalten doch die Aufrechterhaltung wahrer ehelicher Gemeinschaft erzielen — dies ist der Nachsatz, der dem Apostel vorschwebte, als er schrieb καὶ εἰ; statt dieses Erfolges selbst nennt er dann nur lieber gleich das allein taugliche Mittel zu seiner Erreichung; und zwar mit gutem Bedacht, da seinen Leserinnen eine Erinnerung an diesen wünschenswerthen Erfolg sehr leicht weniger nöthig sein konnte, als die Mahnung an dies einzig erfolgreiche, aber schwer zu beschaffende Mittel.

Nun kommt auch der allerdings stattfindende Gegensatz zwischen τῷ λόγῳ und διὰ τῆς ἀναστροφῆς, der Grammatik unbe-

1) so Huther.

schadet, zu seinem Recht. Selbst dann, wenn die Männer durch Unglauben gegen das Wort den Bestand der Ehe gefährden oder erschweren, können und sollen die Frauen ihn retten, indem sie durch ein anderes Mittel als das Wort die Männer für den christlichen Glauben gewinnen. Dies Mitel ist dann aber nicht ἀναστροφή allein, so daß ἄνευ λόγου dem διὰ τ. ἀναστρ. parallel und mit κερδηθήσονται zu verbinden wäre [1]); sondern zu τῷ λόγῳ bildet δια τ. ἀν. ἄνευ λόγου als ein Begriff [2]) den rechten Gegensatz. Dann kann aber, was ohnehin schwer zu denken ist, λόγος nicht das Evangelium sein [3]), sondern nur ganz allgemein „Wort" [4]): Das Weib soll nur durch einen alle Bekehrungsversuche in lehrenden und mahnenden Worten [5]) gänzlich bei Seite lassenden Wandel den Mann gewinnen. Dem Weibe steht das Lehren und Verkündigen wie überhaupt, so auch besonders im Verhältnisse zum Manne, nicht zu; es wäre das vielmehr gerade eine Verletzung der Pflicht des ὑποτάσσεσθαι.

Daß in diesem Absichtssatz τῶν γυναικῶν wiederholt wird, hat seinen guten Grund; es geschieht nicht nur wegen der Allgemeinheit des Gedankens [6]), sondern weil Petrus sagen will, daß die heidnischen Männer durch ihre eigenen Frauen gewonnen werden sollen, während es, wenn er ὑμῶν schriebe, so aussehen könnte, als wolle er das durch den Wandel der christlichen Frauen insgesammt bewirkt wissen. — Die Art und Weise nun, wie es von jenem ὑποτάσσεσθαι aus zu diesem κερδηθῆναι kommen kann, beschreibt der participiale Zusatz

Vers 2: „Wenn sie, dadurch daß sie Augenzeugen gewesen sind" — vom Moment der Bekehrung aus rückwärts gesehen — „eures in Furcht reinen Wandels"; denn nicht ἁγνή ἀν. wird durch ἐν φόβῳ [7]), sondern ἀναστροφή wird durch den einheitlichen Adjectivbegriff ἐν φόβῳ ἁγνή näher bestimmt [8]), dessen beide Bestandtheile in Causalverhältniß zu einander stehen. Die Furcht, die sich scheut, das gottgeordnete sittliche Verhältniß ehelicher Unterordnung irgendwie zu verletzen [9]), die bewirkt, daß der Wandel der Frauen ἁγνή ist. Mit dieser Bezeichnung wird das tiefinnerste Wesen des richtigen Verhaltens der Frau gegen den Mann kurz

---

1) so Huther. 2) vgl. Steiger, Wiesinger. 3) gegen Calvin, Gerhard. 4) vgl. Bengel, Wiesinger, Huther. 5) vgl. Bengel, de Wette. 6) Wiesinger. 7) Wiesinger, jetzt auch Huther. 8) Bengel. 9) vgl. Huther.

und treffend benannt. Denn nicht blos von der leiblichen Keuschheit ist ἁγνός zu nehmen [1]), sondern von der einfältigen Lauterkeit, mit der das Weib nach Leib und Seele sich nur dem Einen, der ihr einmal zum Mann gegeben ist, zugehörig und zu eigen weiß und gibt, ohne unreine und unlautere Nebengedanken innerlich oder mit äußerer That aufkommen zu lassen [2]). Dadurch also sollen sie die Männer gewinnen; für sich als liebende treue Männer, indem sie sie sich zunächst zu Glaubensgenossen gewinnen. Nicht aber sollen sie jenes ohne dieses zu erreichen suchen dadurch, daß sie sich mit äußerlichem Schmuck liebenswürdig zu machen bestreben:

Vers 3—4. „Deren Schmuck nicht sei der äußerliche des Haarflechtens und Goldumhängens und Kleideranlegens; sondern der verborgene Mensch des Herzens in dem Unvergänglichen des sanften und stillen Geistes, das da vor Gott kostbar ist." —

Das Subject ergänzt sich hier leicht aus dem Prädicat: ὧν ὁ κόσμος ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν κόσμος [3]). Worin dieser Schmuck besteht, wird nun in den epexegetischen Genitiven nicht sowohl nach den Schmuckgegenständen selbst beschrieben, sondern nach der auf dieselben gewendeten Thätigkeit, so daß dadurch „die eitle Geschäftigkeit" [4]) der weiblichen Putzsucht hervorgehoben erscheint. Was sie im Gegensatz dazu ihren Schmuck sein lassen sollen, und sein lassen müssen, wenn ein Gewinnen der Männer in dem V. 1 bezeichneten Sinn erzielt werden soll, sagt dann

Vers 4, wo wir demnach hinter dem ἀλλὰ ein ὧν ὁ κόσμος ἔστω zu ergänzen haben werden, nicht ein bloßes ὧν ἔστω [5]): „deren Sache sein soll" — was einen lahmen, matten Gedanken gäbe. Der „verborgene Mensch des Herzens", welcher als der rechte Schmuck genannt wird, ist im Allgemeinen und zunächst jedenfalls das, worauf die ἁγνὴ ἀναστροφή V. 2 als auf ihrem inneren bewirkenden Grund beruht. Die genauere Bedeutung des Begriffs aber wird, den vielerlei Auslegungen gegenüber, wohl nach der Grundvoraussetzung bestimmt werden müssen, daß es sich dem Zusammenhang nach vor der Hand noch gar nicht um den Gegensatz des alten und neuen Menschen, des Natürlichen und des göttlich Erneuerten, handelt [6]), sondern rein um den Gegensatz des Inner-

1) vgl. de Wette. 2) s. z. 1, 22. 3) Gerhard, de Wette, Wiesinger. 4) Wiesinger. 5) so Steiger S. 307, auch Huther zu V. 3. 6) gegen Gerhard, Wiesinger.

lichen und Aeußerlichen am Menschen [1]). Dies freilich nicht in dem Sinn, als sei schlechtweg das innere Ich des Menschen im Gegensatz zu seiner Leiblichkeit gemeint [2]); sondern derselbe ganze, persönliche Mensch kann sich als den in leiblich sinnlichem Leben stehenden unterscheiden von sich selbst als dem durch sein Ich selbstbestimmbaren und bestimmten. Ebenso ists in jedem Fall auch Röm. 7, 22 ff., wo Paulus ja auch nicht zwei thätige Subjecte unterscheidet, sondern nur der einen und ganzen menschlichen Person zweierlei Sein, und zweierlei Verhalten als Bethätigung dieses zwiefachen Seins zuschreibt; so daß das eine und selbe Subject das einemal sich bethätigt als ein leiblich lebendes und durch die Leiblichkeit dieses seines Lebens bestimmtes, das anderemal als ein von seinem sittlichen Ich bestimmtes. In dieser Weise besteht aber der genannte Unterschied an sich beim natürlichen nicht minder als beim wiedergeborenen Menschen [3]); und auch in unsern Worten liegt unmittelbar nichts Anderes, als die Bezeichnung des Menschen nach seinem inwendigen Personleben. Die Benennung κρυπτός ist aber statt des geläufigeren ἔσω gewählt, um gegenüber dem äußerlich wahrnehmbaren und deßhalb auch sinnlich schmückbaren Leibesleben das inwendige Ichleben als ein sinnlich nicht wahrnehmbares, also auch für sinnenfällige Schmückung unfähiges zu benennen. Der zweite Beisatz τῆς καρδίας kann dann aber nach unsern obigen Erklärungen nicht ein epexegetischer Genitiv sein: „der verborgene Mensch, der das Herz ist, der mit dem Herzen identisch ist“ [4]); sondern es ist ein gen. qualitatis, welcher der ersten Näherbestimmung, κρυπτός, als Erläuterung zur Seite tritt: dieser Mensch ist verborgen, weil er in der Innerlichkeit des Herzens, welches ja eben der persönliche Mittelpunkt des ganzen geistig sittlichen Lebens ist, seinen Grund und Sitz hat [5]).

An unserer Stelle ist nun freilich dieser verborgene Mensch in derjenigen Bestimmtheit gemeint, die er infolge der christlichen Wiedergeburt angenommen hat; aber nicht weil das im Begriff selbst läge, sondern weil der Apostel an christliche Leserinnen sich wendet, welche eben nur einen wiedergebornen Menschen des Herzens in sich

---

1) so Steiger S. 307, Huther, Weiß S. 385. 2) so Steiger. 3) vgl. Philippi zu Röm. 7, 22 S. 269; Delitzsch Psychol. S. 146. 4) so Steiger S. 307. 5) vgl. Wiesinger.

haben [1]). Aber auch nur vorausgesetzt wird das, nicht ausgesagt; auch das folgende ἐν bringt weder den Wesensbestand des neuen wiedergeborenen Menschen [2]), noch auch die Sphäre, worin der neue Mensch sich bewegen soll [3]), was beides auf völlig unvollziehbare Vorstellungen führen würde; sondern dies ἐν verbindet sich mit jenem hinter ἀλλά ergänzten ὢν ὁ κόσμος ἔστω in der Weise, daß es angibt, worin und womit dieser ihr verborgener, factisch also freilich ihr neuer inwendiger Mensch ihr Schmuck sein soll [4]). Der ἔσω ἄνθρωπος nämlich an und für sich ist ja ein κρυπτός, ein nicht wahrnehmbarer, kann also auch nicht an sich schon ein Schmuck sein, sondern muß sich, um das zu werden, erst durch Selbstbethätigung irgendwie wahrnehmbar machen.

Gegenüber nun jenem äußerlich vergänglichen Schmuck wird das, worin und womit der verborgene Mensch ihr Schmuck sein soll, zunächst als ein ἄφθαρτον benannt, als ein Unvergängliches, sofern es, wie dieser verborgene Mensch selbst, nicht dem von Adam her sich forterbenden, von Sünde und Tod beherrschten Leben entsprungen und angehörig ist; wobei das Neutrum des Adjectivs ebenso substantivisch gebraucht ist, wie z. B. 1 Kor. 15, 53 f.; nicht für das Abstractum ἀφθαρσία, sondern in concretem Sinn res incorruptibilis [5]). Worin dann wieder dies ἄφθαρτον besteht, sagt der epexegetische Gen. τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος. Da kann dann aber πνεῦμα offenbar nicht mehr vom heiligen Geist gemeint sein [6]), der durch solche Epitheta sonderbar genug geehrt würde; sondern es ist der Geist des Menschen, und zwar als diejenige Macht in ihm, welche sein ganzes Wesen und Leben und dessen Selbstbethätigung tragend und bestimmend durchwaltet [7]). Diese sittliche Lebensmacht des Geistes wird nun zwiefach näher beschrieben; aber nicht blos nach ihrer Innerlichkeit, sondern nach der bestimmten Form, nach dem Habitus, in welchem sie sich mittelst der gesammten, durch sie gewirkten Lebensgestaltung wahrnehmbar herausstellt. Πραΰς und ἡσύχιος soll der Geist sein, was natürlich nicht vom christlichen Geist überhaupt, sondern nur von dem der christlichen Ehefrauen, und auch von diesem wieder zunächst nur bezüglich

1) vgl. Philippi a. a. O. 2) so Gerhard, Steiger, Wiesinger. 3) so Huther. 4) vgl. Bengel. 5) vgl. Winer S. 209. 6) so Steiger S. 309. 7) vgl. Wiesinger, auch Huther; s. auch 1 Kor. 4, 21; Gal. 6, 1.

des Verhaltens gegen die Männer gesagt ist. *Πραΰς*, welches mehrmals zwischen *ταπεινοφροσύνη* und *μακροθυμία* steht [1], meint diejenige Milde und Sanftmuth, welche bescheiden und demüthig sich Andern unterordnet, in ihr Verhalten, in ihre Weise sich bereitwillig und geduldig fügt, sich auch Unangenehmes oder Unbilliges gefallen läßt. Im Besondern aber ist es auch, im Gegensatz zu eigenwilligem, gewaltsamem Bekehrungseifer [2], die Milde, die nicht leidenschaftlich drein fährt und mit Heftigkeit zwingen will, sondern die mit Freundlichkeit das Herz gewinnt. Ist damit die richtige Art und Weise für die Einwirkung der Frau auf den ungläubigen Gatten angegeben, so werden nun auch die richtigen Schranken derselben angedeutet in dem zweiten Adj. *ἡσύχιος*, welches anderwärts mit *τὰ ἴδια πράσσειν* erklärt und in Gegensatz gegen *ἀτάκτως περιπατεῖν* und *περιεργάζεσθαι* gebracht wird [3]. Es ist das Verhalten dessen gemeint, welcher nicht in aufgeregter Vielgeschäftigkeit sich da und dort zu schaffen macht, wohin sein Beruf ihn nicht führt, sondern still und ebenmäßig in den geregelten Bahnen des Berufslebens dahingeht. Damit kommen wir also wieder auf jene *ἀναστροφη ἄνευ λόγου*: es ist des Weibes Beruf nicht, ist sogar wider denselben, durch lehrende und mahnende Thätigkeit den Mann zu bekehren. Gerade so wird auch 1 Tim. 2, 11 f. das Weib zu einer *ἡσυχία* vermahnt, welche in der rechten *ὑποταγή* ihren Grund hat und das *διδάσκειν* ausschließt, und wird dies *διδάσκειν* selbst dem *αὐθεντεῖν τοῦ ἀνδρός* wie die Species dem Genus zur Seite gestellt [4].

Da nun dieser stille und ruhige Geist hier gerade als der rechte Schmuck der Frauen in Betracht kommt, so dürfte es besser sein, das folgende Relativum *ὅ* nicht auf *πνεῦμα* selbst [5], sondern auf jenes *ἄφθαρτον* zu beziehen [6], in welchem dies *πνεῦμα* als Schmuck bezeichnet ist; eine Verbindung, welche schon durch die Gleichartigkeit der Begriffe *ἄφθαρτος* und *πολυτελής* nahe gelegt ist. Der Nachdruck aber, der auf der Näherbestimmung des letzteren Begriffs, *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, liegt, ist nicht der eines ausschlie-

---

1) Eph. 4, 2; Kol. 3, 12; vgl. Matth. 11, 29. 2) Jak. 1, 21; 3, 13 ff.; Gal. 6, 1. 3) 1 Thess. 4, 12; 2 Thess. 3, 11. 12; vgl. 1 Tim. 2, 2. 4) vgl. Steiger S. 302. 5) so Gerhard, de Wette, Wiesinger, Huther. 6) vgl. Bengel, Steiger.

ßenden Gegensatzes gegen eine Kostbarkeit vor Menschen [1]), vielmehr handelt sichs ja durchweg gerade um eine wirksame Beziehung des Schmuckes auf die Männer; da hat nun dieser Schmuck noch dadurch einen unvergleichlich hohen Werth, daß er, indem er die Männer in der rechten Weise zu gewinnen vermag, zugleich vor Gott, in Gottes Urtheil kostbar ist.

Für solches Schmücken will nun der Apostel im Folgenden nicht nur vorbildliche Beispiele aufzählen, sondern dem γάρ zufolge wird er einen Beweis für die christlich sittliche Nothwendigkeit solchen Schmuckes beibringen wollen [2]).

Vers 5—6. „Denn also schmückten sich einst auch die heiligen Weiber, die auf Gott hofften, indem sie ihren Männern unterthan waren, so wie Sarah dem Abraham gehorsam war in der Weise, daß sie ihn „Herr" nannte, deren Kinder ihr geworden seid, indem ihr guten Wandel übet und keinerlei Schreckniß fürchtet." —

So, nämlich mit jenem sanften und ruhigen Geiste, schmückten sie sich eben dadurch, daß sie ihren Männern unterthan waren. Dies die eine Seite des Verhältnisses zum Vorigen. Andrerseits aber hängt es mit jener Absicht der Beweisführung zusammen, daß Petrus die Frauen ἅγιαι nennt. Denn damit soll weder das Nachahmungswürdige [3]), noch das Gottgeweihte ihres Lebens [4]) benannt, sondern es sollen die Frauen selbst als Angehörige des Heilsgemeinwesens bezeichnet werden [5]). Da es nämlich ein und dasselbe Heilsgemeinwesen ist, dem jene und dem die christlichen Leserinnen angehören, so ist es auch für die letzteren bestimmend, wenn schon in jenen grundleglichen Zeiten desselben das eheliche Verhalten der Unterordnung des Weibes nicht nur von den damaligen Gliedern der Heilsgemeinde thatsächlich geübt worden, sondern auch durch die Schrift als das gottgewollte, in der Heilsgemeinde geziemende Verhalten bezeugt ist. Je mehr nun die Idee des sittlichen Vorbilds eine nicht zu verkennende Eigenthümlichkeit unseres Briefes bildet, desto willkommener muß es uns sein, wenn wir bei obiger Fassung des ἅγιαι hier genau dieselbe Eigenthümlichkeit auch in der Behandlung jener Idee wiederfinden, die uns bei den von Christo handelnden Aussagen der Art begegnet ist und noch begegnen wird, nämlich die starke Hervorhe-

1) Wiesinger, Huther. 2) vgl. Wiesinger. 3) Bengel. 4) Huther. 5) vgl. Wiesinger.

bung der Verbindlichkeit des Vorbilds. Um aber die Verbindlichkeit des in diesen Frauen thatsächlich Geordneten für seine Leserinnen noch nachdrücklicher zu machen, bezeichnet Petrus dieselben zweitens als ἐλπίζουσαι εἰς θεόν. Auch dies nämlich soll nicht irgend welche subjective Trefflichkeit angeben [1]), auch nicht das charakteristische Merkmal der im Glauben wurzelnden Frömmigkeit benennen [2]), sondern soll nur dem ἅγιος zur Näherbestimmung dienen. Ihre Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde war eine solche, daß die vollkommene Herstellung derselben ihnen erst noch Gegenstand der Hoffnung war [3]). Damit werden also die Leserinnen erinnert, wie sie, obwohl der Gemeinde der Erfüllung angehörig, dennoch wesentlich in derselben Lage sind, indem auch in dieser Gemeinde, sofern und solang sie noch nicht völlig aller Weltgemeinschaft und irdischen Bestimmtheit verklärend entledigt ist, die gottgesetzten natürlichen Ordnungen dieses Lebens noch fortbestehen. Darin liegt aber ebenso eine Mahnung wie ein Trost für die christlichen Frauen, denen die vollkommene Unterordnung unter ihre heidnischen Männer schwer werden mußte.

Vers 6 wird nun nicht ein einzelnes Beispiel aus der Menge der heiligen Weiber beliebig herausgegriffen [4]), sondern die Aussage über Sarah dient zur Näherbestimmung des ὑποτασσόμεναι: das Verhalten der heiligen Frauen hat darin seine eigenthümliche Bedeutung, daß es selbst nur nach Maßgabe des Verhaltens der Frau geschah, welche als Stammmutter des einigen, von Israel aus in der Christenheit erfüllungsmäßig fortgeführten Heilsgemeinwesens [5]) nicht blos für jene alttestamentlichen, sondern auch für die christlichen Frauen mit ihrem Verhalten grundlegliche, bestimmende Norm ist. Sarah hat sich dem Abraham zu Gehorsam begeben — nicht bei einer einzelnen Gelegenheit, sondern in ihrem Gesammtverhalten und Leben, welches der Aorist als eine abgeschlossene einheitliche Thatsache vorstellt [6]). Wenn sie aber dies in der Weise that, daß sie ihn „Herr" nannte [7]), so erklärte sie damit, daß dieser Gehorsam ihr nicht eine That ihres freien guten Willens war, sondern nur der Ausdruck ihres Bewußtseins von einem objectiven,

---

1) gegen Wiesinger, Weiß S. 46. 2) so Huther. 3) vgl. 1, 21. 4) so z. B. Gerhard, Bengel, Steiger. 5) vgl. Röm. 4, 11 f. Gal. 3, 7; 4, 21 ff., Wiesinger. 6) vgl. de Wette, Wiesinger, Huther, und dazu 1 Kor. 9, 20; Gal. 4, 8; Jak. 2, 6. 7) Genes. 18, 12.

gottgeordneten Verhältniß der Unterthänigkeit des Weibes zum Manne; und mit dieſem Gehorſam gerade iſt ſie verpflichtendes Vorbild für die altteſtamentlichen Frauen geweſen und ſoll es für die neuteſtamentlichen ſein.

Nur in dieſem Sinn, als Hinweis auf die ſittliche Beſtimmtheit des Verhaltens, iſt im folgenden Relativſatz die Bezeichnung der Leſerinnen als „Kinder der Sarah" gemeint, wobei übrigens das Verbum *ἐγενήθητε*, „ihr ſeid geworden," den heidenchriſtlichen Charakter der Leſer ſo evident als nur immer möglich beweiſt [1]). Nicht um ein Ehrenprädicat handelt ſichs und um die Bedingung zur Erlangung deſſelben, ſondern um ein heilsgeſchichtliches Verhältniß und um die ſittliche Verpflichtung, die aus demſelben erwächſt. Darnach können die folgenden Participia nicht die Angabe deſſen enthalten, wodurch ſie Kinder der Sarah geworden ſind [2]); die fortdauernde Bedingung aber des im Hauptverbum Ausgeſagten könnten die Part. nur dann enthalten, wenn *ἐστέ*, oder eigentlich *ἔσεσθε*, *γενήσεσθε* das Hauptverbum wäre [3]). Wir haben aber offenbar hier in *ἐγενήθητε ἀγαθοποιοῦσαι* weſentlich dieſelbe Verbindung wie vorhin in *ὑπήκουσε καλοῦσα* [4]): ſie ſind in der Weiſe Kinder der Sarah geworden, daß ſie nun demgemäß *ἀγαθοποιοῦσαι* und *μὴ φοβούμεναι* ſind; wornach ſich alſo dieſe Participia als eine Art Appoſition an *τέκνα* anſchließen. Das, wozu der Apoſtel vermahnen will, ſetzt er damit als bereits vorhandenen Thatbeſtand voraus; eine Redeweiſe, welche, indem ſie die Wirkſamkeit der beabſichtigten Mahnung verſtärkt, zugleich jeglichen Schein grundloſen Mißtrauens oder unziemlicher Anmaßung fern hält. *Ἀγαθοποιεῖν* iſt hier, wie 2, 14. 15, das Verhalten, welches den ſittlichen Normen des natürlichen Gemeinlebens gerecht wird, bei den Frauen alſo ſich von ſelbſt als eheliche Unterthänigkeit beſtimmt. Nicht minder einfach iſt die Meinung des andern Part., deſſen Verſtändniß man ſich nur nicht durch die unnöthige Vorausſetzung erſchweren darf, daß es auf einen beſtimmten einzelnen Vorfall in Sarahs Leben ſich beziehen müſſe. Der Apoſtel iſt eben mit dieſem relativiſchen Theil der Ausſage, ſeiner Sitte gemäß, dazu übergegangen,

1) gegen Weiß S. 110 ff.; vgl. Wieſinger, Huther S. 122 Anm. u. Bengel. 2) ſo neuerdings Weiß S. 110. 3) vgl. Steiger, gegen Wieſinger, Huther, Weiß a. a. O. Anm. 2. 4) vgl. Steiger.

das an Sarah in seiner Allgemeinheit aufgezeigte Rechtverhalten der Frauen in der den Verhältnissen seiner Leserinnen entsprechenden Form diesen ans Herz zu legen. Für sie nun ist das die Hauptsache, daß sie nicht das Heidenthum ihrer Männer sich zu einem Hinderniß solcher Unterordnung werden lassen. In diesem Interesse ist schon mit ἀγαθοποιοῦσαι dem Irrthum begegnet, als höre die eheliche Unterthänigkeit einem ungläubigen Mann gegenüber auf, ein Verhältniß zu sein, dessen Aufrechthaltung sittliche Pflicht des Christen ist; in demselben Interesse wird auch dies μη φοβ. κτλ. hinzugefügt. Πτόησις nämlich, an sich Schrecken in subjectivem wie in objectivem Sinn, als Empfindung wie als Widerfahrniß, kann hier nur in der letzteren Weise stehen [1]). So finden wirs z. B. auch Prov. 3, 25 als Uebersetzung von פַּחַד und als Synonym von ὁρμαί, d. i. feindselige Angriffe. Die Drohungen und Feindseligkeiten, die sie etwa von ihren heidnischen Männern zu gewärtigen oder zu erfahren hatten [2]), sollen sie sich nicht Gegenstand einer Furcht werden lassen, durch welche sie bei ihrem stillen, gehorsamen Frauenwandel sich innerlich gestört, beunruhigt fühlen möchten; sondern unbeirrt von alle dem soll ihnen ihr pflichtmäßiges Verhalten ein Thun furchtloser Freude sein. Das καί bringt also nicht ein zweites, selbstständiges, sondern nur ein zur Näherbestimmung des ersten dienendes Moment, wie 2, 16. —

Hat nun der Apostel, seinem aus 2, 12 sich ergebenden apologetischen Hauptgesichtspunct entsprechend, bisher geflissentlich die Vermahnung immer nur an den Theil gerichtet, dem das ὑποτάσσεσθαι zufällt, so muß es auffallen, daß er hier nach der Vermahnung der Frauen auch noch eine Erinnerung der Männer an die Pflicht schonender Achtung gegen die Frauen anfügt. Allein dies erklärt sich leicht daraus, daß ja, wie schon bemerkt, unter den drei genannten Lebensverhältnissen das eheliche das innerlichste ist, und also weit weniger als die beiden andern schon durch Unterordnung des einen Theils zur Verwirklichung kommt. Besonders steht ja der Sclave als sachlicher Besitz seines Herrn eigentlich in gar keinem persönlich sittlichen Verhältniß zu diesem; er gehört nicht mit ihm zusammen, so wie Mann und Weib zusammengehören, indem „we-

1) vgl. Bengel, Brückner, Wiesinger, jetzt auch Huther. 2) vgl. de Wette, Wiesinger.

der Weib ohne Mann, noch Mann ohne Weib (ist)" [1]). Es gehört ja zum wahren Bestand der Ehe auch von Seiten des Mannes jene billige Rücksicht und selbstverleugnende Anerkennung und Schonung des Weibes in seiner gattungsmäßigen und persönlichen Eigenthümlichkeit, welche im Grund auch nichts Anderes als ein ὑποτάσσεσθαι ist [2]). Da es nun dem heidnischen Manne seiner volksthümlich socialen wie seiner religiös sittlichen Anschauung zufolge unmöglich ist, seine christliche Gattin in ihrem durch ihr Christenthum bestimmten Verhältniß zu ihm in der angegebenen Weise richtig zu würdigen, so ist auch das eheliche Verhältniß hier durch die Unterordnung des Weibes noch lange nicht verwirklicht. Mußte sich aber dem Apostel eine desfallsige Vermahnung der heidnischen Männer von selbst verbieten, so lag es ihm nahe, dieselbe nun doch wenigstens an die christlichen Ehemänner zu richten, für welche sie an sich schon nicht überflüssig und durch die geschichtliche Lage der Leser doppelt begründet war.

Vers 7. „Ihr Männer gleichermaßen, indem ihr nach Erkenntniß mit dem weiblichen als dem schwächeren Gefäß zusammenlebet, ihnen Ehre gebend als gleichfalls Miterben der Gnade des Lebens, auf daß eure Gebete nicht verhindert werden." —

Mit dem ὁμοίως bezeichnet Petrus, wie wir bereits andeuteten, das Verhalten, wodurch von Seiten der Männer das eheliche Verhältniß verwirklicht wird, zwar nicht unmittelbar als ὑποτάσσεσθαι, aber doch als etwas ihm wesentlich Gleichartiges. Wie nämlich des Weibes Verhalten darin besteht, daß es sich den Mann sein läßt, was er ist, d. i. κύριος, so auch hat das Weib seine Eigenthümlichkeit, und in ihr seine τιμή [3]), welche der Mann sich gelten lassen, der er sich fügen soll. Dies letztere Verhalten wird nun zunächst ganz allgemein benannt als συνοικεῖν κατὰ γνῶσιν. Schon der umfassende Gedanke der Stelle bringt es mit sich, daß dies συνοικεῖν nicht euphemistisch von der geschlechtlichen Beiwohnung im engeren Sinn gemeint sein kann, sondern von dem gesammten häuslich ehelichen Zusammenleben [4]). Dies soll von Seiten der Männer geübt werden weder „vernünftig, weise" [5]), noch „verständig, einsichtsvoll" [6]), sondern γνῶσις ist hier wie überall: Er-

1) Aehnliches bei Steiger S. 314. 2) vgl. Wiesinger, Huther. 3) Huther, Weiß S. 352. 4) vgl. Steiger, Wiesinger u. A. 5) Steiger. 6) Gerhard, Bengel, Huther.

kenntniß; und da die Vermahnung an christliche Männer gerichtet ist, so läßt sich nicht absehen, mit welchem Rechte man die Christlichkeit dieser Erkenntniß ausschließen und es nur von der praktischen Menschen- und Selbstkenntniß verstehen will [1]). Das bei der Erklärung „Erkenntniß" erforderliche Object ergibt sich von selbst aus dem Zusammenhang: Erkenntniß von dem Wesen des Weibes und seiner Stellung zum Mann, wie sie der Christ haben muß, sollen sich die Männer im Zusammenleben mit den Frauen maßgebend sein lassen.

Diese Erkenntniß wird nun aber ihrem Inhalt nach noch näher bezeichnet durch die beiden folgenden Näherbestimmungen ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει und ἀπονέμοντες τιμήν κτλ. [2]). Gemäß solcher Erkenntniß, indem sie eben den Mann das Weib als σκ. ἀσθ. erkennen läßt, soll und wird der Mann erstlich sein Zusammenleben mit dem Weibe in der durch diese Beschaffenheit des Weibes gebotenen Weise üben. Denn nicht zum folgenden ἀπονέμοντες [3]), sondern zum vorhergehenden συνοικοῦντες [4]) ist das ὡς zu construiren; nicht aber in dem Sinn, daß es den bestimmenden Grund angäbe, weßhalb die Männer κατὰ γνῶσιν bei ihren Weibern wohnen sollen [5]), da müßte γνωσις Einsicht = Mäßigung, Schonung bedeuten, was es nie bedeutet; sondern umgekehrt: κατὰ γνῶσιν gibt den bestimmenden Grund an, weßhalb der Mann dem Weibe so begegnen soll, wie sie als schwächeres Gefäß es vertragen kann, nämlich weil er sie als solches erkennt. Was das dann im Einzelnen für ein Thun sein müsse, wird gar nicht gesagt, sondern derselben Erkenntniß, welche in dem Weib ein σκ. ἀσθ. sieht, zur eigenen Beurtheilung anheimgegeben [6]). Σκεῦος heißt aber nicht das Weib speciell [7]), sondern der Comparativ ἀσθενέστερον setzt noch ein anderes σκεῦος voraus, welches in Vergleich mit ihr stärker ist, nämlich der Mann; und diese Bezeichnung kann sich also nur auf das Verhältniß der Creatur zu Gott dem Schöpfer und Herrn beziehen [8]). Dies Verhältniß eignet aber nicht dem Menschen ausschließlich, sondern Allem, was da außer Gott ist, so daß

---

1) de Wette. 2) ähnlich Wiesinger. 3) Luther, Calvin u. A. 4) Steiger, de Wette, Wiesinger, Huther. 5) Steiger, Wiesinger, Huther. 6) vgl. Luther. 7) so Beza, Bengel. 8) vgl. Luther, de Wette, Steiger, Wiesinger, Huther.

wir, wie auch das Fehlen des Artikels beweist, nicht übersetzen dürfen „das schwächere Gefäß", mit dem Gegensatz „das stärkere Gefäß", sondern nur so wie jegliche Creatur ist auch der Mann und das Weib ein σκεῦος, jener ein stärkeres, dieses ein schwächeres. Denn nicht als Werkzeug [1]), auch nicht als Gebilde [2]) Gottes ist die Creatur so bezeichnet; sondern als Gefäß, welches bestimmt ist, die Verwirklichung des göttlichen Willens als seinen wesentlichen Inhalt in sich aufzunehmen, Träger des göttlichen Willens zu sein [3]). Dies ist aber das Weib gerade in seiner Schwäche, und ists in derselben nicht minder, als der Mann in seiner Stärke. So ists also eine heilige Pflicht des Mannes, durch schonende Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit des Weibes, durch Stützen und Tragen an seinem Theile zu helfen, daß eben die gottgeordnete Schwäche des Weibes ihr zum Mittel der Verwirklichung des göttlichen Willens über sie werde [4]).

Neben dies συνοικεῖν, worin das eheliche Zusammenleben seinem ganzen Umfang nach eingeschlossen war, kann nun das folgende ἀπονέμοντες κτλ. nicht als ein zweites, selbstständiges Moment treten [5]), sondern es wird nur ein einzelnes Verhalten innerhalb jenes ehelichen Gesammtverhaltens aussagen. Es enthält neben der in ὡς ἀσθ. σκ. liegenden wesentlichen Bestimmtheit des Verhaltens der Männer gegen die Frauen eine zweite Seite desselben, wie sie gleichfalls aus der christlichen Erkenntniß des Mannes sich ergibt. Derselbe erkennt eben in dem Weibe nicht blos hinsichtlich seines geschöpflichen Seins ein schwächeres Gefäß, sondern auch hinsichtlich seines geistig sittlichen Lebens ein Personwesen, welches mit ihm in demselben Gnadenverhältniß der Gottesgemeinschaft steht [6]). Und hier nun ist das aus dieser Erwägung sich ergebende Verhalten ausdrücklich benannt als ἀπονέμειν τιμήν: neben und gegenüber der Berücksichtigung der geschöpflichen Schwäche des Weibes schuldet der Mann ihr auch thatsächliche Anerkennung der Ehrenstellung, die sie einnimmt als Miterbe der Gnade des Lebens [7]). Nur scheinbar entsteht da in dem καὶ συγκληρονόμοις ein Pleonasmus; denn nur das συν bezieht sich auf die Gleichstellung der

---

1) Luther, Steiger. 2) Wiesinger. 3) vgl. Apstgsch. 9, 15; Röm. 9, 21 f. 4) vgl. Wiesinger. 5) gegen Steiger. 6) vgl. Wiesinger. 7) συγκληρονόμοις, nicht συγκληρονόμοι ist zu lesen.

Frauen mit den Männern [1]), während dann das καί eben diese geistliche Parität jener creatürlichen Inferiorität gegensätzlich zur Seite stellt [2]): jenes allerdings sind sie, aber auch dieses, auch Miterben einer Gnade, die in Leben besteht; der Gnadengabe, die in der Mittheilung des verklärten Lebens Jesu Christi besteht, welches als ein von aller Bestimmtheit durch die Sünde und ihre Folgen völlig befreites Leben herrlicher Gottesgemeinschaft auch in uns ein ihm gleichartiges, daher auch wirkliches, seines Namens werthes Leben schafft. Indem aber die Frauen als Erben dieses Lebens bezeichnet sind, wird auf die Vollendung ihres Gnadenstandes hingewiesen [3]), in welcher ihr ganzes Sein von aller Bestimmtheit durch Sünde und Tod erledigt, also auch die infolge der Sünde ihnen jetzt anhaftende sonderliche creatürliche Schwäche in dem Leben herrlicher Verklärung aufgehoben sein wird — ein Gedanke, welcher allerdings den Männern ein kräftiges Motiv werden kann, schon jetzt den Frauen mit liebevoller Achtung zu begegnen.

Nur an den zweiten, mit ἀπονέμοντες beginnenden Gedanken schließt sich nun der infinitivische Finalsatz mit εἰς. Ἐγκόπτειν [4]), zunächst incidere, intercidere, kommt leicht zu der tropischen Bedeutung „unterbrechen, verhindern" [5]). Aber nicht sowohl das Gebet der Männer für sich dürfte durch Unterlassung solchen achtungsvollen Verhaltens gegen die Frauen verhindert werden [6]), sondern es ist die Rede von dem gemeinsamen Gebet der Eheleute [7]), welches durch den Plur. αἱ προσευχαί als ein stetig sich wiederholendes, regelmäßiges bezeichnet ist. Aber nach dem Zusammenhange können nicht wohl Störungen des ehelichen Friedens als Hindernisse gemeinsamen Gebetes gedacht sein [8]); am allerwenigsten ist von einer Verhinderung der Gebetserhörung die Rede [9]); sondern da, wo der Mann nicht weiß oder nicht daran denkt, daß die natürliche Lebensgemeinschaft der Ehe auch eine Gemeinschaft des Gnadenstandes ist, und daß die Ehegatten als solche mit einander und durch gegenseitige Einwirkung dem Heil entgegenwachsen sollen, da kommts natürlich auch nicht zum Ausdruck solcher ehelichen Geistes- und Christengemeinschaft, zum gemeinsamen Gebet.

---

1) gegen Wiesinger, de Wette, Brückner. 2) vgl. Huther. 3) vgl. Wiesinger. 4) so ist nach A B zu lesen, nicht mit ℵ. ἐκκόπτεσθαι. 5) Röm. 15, 22; 1 Thess. 2, 18. 6) gegen Bengel, Wiesinger. 7) Calvin, Weiß S. 352. 8) Steiger. 9) so, wie es scheint, Wiesinger und de Wette.

Ganz allgemein von gutem Verhalten überhaupt war der Apostel 2, 11. 12 ausgegangen, und zu solchen umfassenden Vermahnungen an alle Christen kehrt er nun im Folgenden zurück, nachdem er sich durch die Ausdehnung der letzten, zunächst nur an die Frauen gerichteten Mahnung auch auf die Männer dazu den Uebergang gebahnt hat.

Auch diese allgemeine Paräneſe steht wieder ganz unter dem Gesichtspunct thatsächlicher Ueberführung der Ungläubigen von dem sittlich reinen Charakter des Christenthums [1]) und von der Grundlosigkeit ihrer Anfeindungen desselben, welche letzteren von jetzt an, zum Unterschied von 2, 11 — 3, 7, unmittelbar ins Auge gefaßt werden. Zunächst wird nun in V. 8 das rechte Verhalten der Christen unter einander, und V. 9 dann das rechte Verhalten gegen die feindselige heidnische Umgebung kurz in seinen Hauptzügen zusammengefaßt. Das erstere Moment vor der Hand für spätere Besprechung zurückstellend wendet sich dann Petrus gleich zum zweiten, indem er die Bewahrung der Schuldlosigkeit, welche im Allgemeinen das rechte Verhalten im Leiden ist, zuvörderst, der nächstliegenden Gefahr gegenüber, in die geduldige Ergebung setzt.

4a) Die Bewahrung der Schuldlosigkeit im Leiden durch geduldige Ergebung. 3, 8—13.

Vers 8—9. „Endlich aber seid alle einmüthig, theilnehmend, brüderlich, barmherzig, demüthig, nicht vergeltend Böses mit Bösem oder Scheltwort mit Scheltwort, im Gegentheil vielmehr segnend, weil ihr dazu berufen seid, daß ihr Segen erbet.“ —

Was bisher in ὁμοίως, dasselbe liegt hier in dem adverbialen τὸ δὲ τέλος, womit ein den bisher aufgezählten Dingen gleichartiges, zugleich aber sie zusammenfassendes, abschließendes Moment eingeführt wird. So ist denn auch die Construction hier wieder im Wesentlichen dieselbe wie 2, 18; 3, 1. 7; nur daß statt der Participia zunächst Adjectiva stehen. Auch die genannten christlichen Tugenden alle kommen im Grunde auf das ὑποτάσσεσθαι hinaus. Voran steht das Allgemeinste: ὁμόφρων, ganz dasselbe mit dem gewöhnlicheren

1) vgl. de Wette.

τὸ αὐτὸ φρονεῖν. Φρονεῖν aber ist die Gesinnung, diejenige unmittelbare, noch innerliche Bethätigung des Persönlebens, in welcher Denken und Wollen ungeschieden beisammen liegt; ὁμόφρων ist also Einer nur in Beziehung auf einen Andern, insofern sein Denken und Wollen auf dasselbe Object und Ziel wie das des Andern gerichtet ist. Ist nun das Persönleben Aller so einheitlich bestimmt, so folgt von selbst, daß auch an den Widerfahrnissen, die den Einzelnen in seinem persönlichen Leben treffen, traurigen und fröhlichen, alle Andern mit ihrem Persönleben betheiligt sind. Denn dies allseitige Miterfahren [1]), nicht ein bloßes Gefühl einseitigen Mitleids [2]) ist mit dem nur hier vorkommenden συμπαθεῖς gemeint; ganz dasselbe wie 1 Kor. 12, 26 [3]).

Was diese beiden Begriffe mehr nach Seiten seiner Innerlichkeit bezeichneten, tritt in den beiden folgenden mehr als ein auf Bethätigung nach außen Gerichtetes hervor. Die Einmüthigkeit der sittlichen Gesinnung bewirkt eine Bruderliebe [4]), welche der Brüder thätig sich annimmt; denn in diesem Sinn ist die φιλαδελφία hier wie 1 Thess. 4, 9 und 1 Joh. 4, 20 f. [5]) gemeint. Der συμπαθής aber wird von selbst zum εὔσπλαγχνος. Σπλάγχνα (רַחֲמִים) steht im N. T. immer von dem gesammten Inneren des Menschen (oder Gottes), insofern es der vermittelst der Eindrücke des Ich zu entzündende Heerd des Empfindungsvermögens, also der Empfindung in ihrer ganzen möglichen Manchfaltigkeit ist. Εὔσπλαγχνος heißt dann der, dessen Inneres in einer günstigen, d. h. besonders Andern zu Gute kommenden Weise zur Empfindung erregbar ist, daher es denn im Sprachgebrauch des N. Ts. vorwiegend von der Barmherzigkeit steht; aber wieder nicht im Sinn bloßen Mitleids, sondern von der Gesinnung, welche der Nothleidenden thätig sich anzunehmen treibt, wie es z. B. Eph. 4, 32 zwischen den beiden activen Begriffen χρηστός und χαρίζεσθαι steht. Als Quelle aller für ein gedeihliches Gemeinleben erforderlichen Tugenden des Einzelnen wird die ταπεινοφροσύνη genannt, die Gesinnung dessen, der gering von sich denkt, also auch nicht sich selbst zum Mittelpunct und letzten Ziel seines Lebens und Thuns macht, für sich wie für

1) vgl. Steiger, Wiesinger, Bengel, Huther. 2) so Gerhard. 3) vgl. Röm. 12, 15; Hebr. 10, 34; 13, 3. 4) vgl. Steiger. 5) vgl. de Wette u. Hofmann II, 2 S. 338 z. d. St.

Andere; sondern sich vielmehr mit seinem ganzen Leben und allen Kräften desselben dem gemeinen Wesen und seiner Förderung zu Dienst stellt.

Genau dasselbe Verhalten, welches hier so, wie es sich innerhalb der christlichen Gemeinde gestalten muß, beschrieben ist, kommt nun

Vers 9 so, wie es sich ganz von selbst der heidnischen Umgebung gegenüber bestimmt, zur Darstellung. Zwar ist es ein selbstverständlicher Gedanke, der sich in jedem Fall dem Apostel aufdrängen mußte, daß die verfolgten Christen nicht Böses mit Bösem vergelten sollen; doch mag dem Apostel allerdings auch hier ein Wort des Herrn, Matth. 5, 44, vorgeschwebt haben, und daher würde sich dann auch die unmittelbare Zusammenstellung der Liebe zu den Brüdern und zu den Draußenstehenden um so besser erklären. Daß Petrus das Bild seines Herrn vor Augen hat, möchte sich wohl auch, im Zusammenhalt mit 2, 23, aus der Aufforderung, nicht Schmähung mit Schmähung zu erwidern, ergeben [1]). Statt solchen ihnen nicht ziemenden Verhaltens sollen sie vielmehr (δέ) etwas Anderes thun, ja gerade das Widerspiel davon (τοὐναντίον), nämlich segnen. *Εὐλογεῖν* geht immer zurück auf die Bedeutung „Gutes sagen", und ist entweder das Sprechen des Guten, welches Einer schon hat, daher die Bedeutung „lobpreisen"; oder das Sprechen des Guten, das der Betreffende noch nicht hat, das ihm der Redende erst zueignen will, daher die Bedeutung „segnen" d. i. Gutes im Wort zuwenden. So wenig es also an sich schon vom thatsächlichen Segnen gemeint ist [2]) — wie denn z. B. auch Matth. 5, 44 das *καλῶς ποιεῖν* ausdrücklich davon unterschieden wird — so ist doch das Segenswort Gottes, welches, wie alles sein Wort, seine thatsächliche Verwirklichung schon in sich trägt, ein thätiges Segnen. Der Mensch aber muß es beim Wort bewenden lassen; und so mit dem Wort segnen sollen die Christen, weil sie dazu berufen sind, daß sie Segen erben. Denn nicht auf *εὐλογεῖν* kann sich das *τοῦτο* zurückbeziehen [3]), da sich dann der verkehrte Sinn ergäbe, der Christ sei berufen, d. i. in seinen Christenstand versetzt worden mit der Bestimmung zu segnen, damit er dann als Lohn

1) vgl. überhaupt Weiß S. 347. 2) so Steiger, Huther; richtig dagegen Wiesinger. 3) so de Wette, Steiger, Weiß S. 70.

solchen Segnens der Feinde den Segen der Seligkeit ererbe. Vielmehr ist in dem τοῦτο der Hauptbegriff des Absichtssatzes selbst voraus fixirt, nämlich das κληρονομεῖν εὐλογίαν[1]). Dieser Ausdruck erinnert deutlich genug an die eschatologischen Worte des Herrn Matth. 25, 34[2]). Also gleich hier, wie Eph. 1, 3, steht εὐλογία im Sinne des Thatsächlichen; es ist das durch Gottes wirksames Gnadenwort uns bereits zugesprochene, also zu eigen gegebene Heilsgut, in dessen vollen Besitz und Genuß wir aber erst schließlich eintreten sollen und können; denn von der Theilnahme an der Heilsvollendung steht hier wie 1, 4 κληρονομεῖν[3]). Gerade deßhalb nun, weil es mit ihrem Christenstand auf solche Vollendung abgesehen ist, sollen die Christen, statt ihren Verfolgern vergeltungsweise Uebels anzuthun, ihnen vielmehr in segnendem Wort Gutes zuwenden: denn wie ihr gegenwärtiger und zukünftiger Heilsbesitz ihnen zugesprochen ist ohne ihr Verdienst, durch den Gott, der sie aus freier Gnade in ihren Christenstand berufen, so ist es nun auch nur die entsprechende Erwiderung dessen, daß sie auch denen, die es an ihnen nicht verdient haben, in Segensworten, so viel an ihnen ist, Gutes zuwenden[4]). Und wenn doch jenes Heil nicht für sie allein, noch für die jeweilige Gemeinde, sondern wesentlich für die Menschheit hergestellt ist, so sind sie, die ihrerseits durch Gottes Gnade im Besitz desselben stehen, auch verpflichtet, an ihrem Theile dies Heil auch ihren Verfolgern, die das eben sind, weil sie des Heils noch entbehren, in segnendem Wort zuzuwenden. Denn mit diesem Inhalt wird das absichtlich unmittelbar neben εὐλογία gebrauchte εὐλογεῖν zu denken sein.

Nicht diesem letzten Satz (ὅτι — κληρονομήσητε) soll nun das Folgende zum Beweis dienen[5]); sondern dieselbe Vermahnung, V. 8 und 9, welche in dem Satz mit ὅτι durch das subjective Moment des Geziemenden motivirt war, wird V. 10—12 durch das objective Moment des praktischen günstigen Erfolges begründet[6]).

Vers 10—12. „Denn wer da will des Lebens froh werden und gute Tage sehen, der enthalte seine Zunge von Bösem und seine Lippen, daß sie nicht Tücke reden; der wende sich ab von Bö-

1) vgl. Bengel, Wiesinger, Huther u. 4, 6. 2) vgl. Gerhard S. 380, Wiesinger. 3) gegen Gerhard S. 381. 4) vgl. Wiesinger. 5) gegen Bengel. 6) vgl. Wiesinger.

sem und thue Gutes, der suche Frieden und jage ihm nach; denn die Augen des Herrn sind auf die Gerechten gerichtet, und seine Ohren auf ihr Gebet, aber das Angesicht des Herrn wider die, so Böses thun." —

Die irrige Beziehung des γάρ V. 10 auf den letzten Satz von V. 9 erklärt sich aus dem naheliegenden Mißverstand, als seien die Begriffe ζωὴν ἀγαπᾶν und ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθάς ganz dasselbe wie das κληρονομεῖν εὐλογίαν. Allein jene aus dem 34. Psalm entnommenen Worte gehen gerade recht einseitig auf das diesseitige Leben [1]). Die LXX nämlich übersetzt dort wörtlich, aber doch falsch: τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωὴν ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθάς, während es richtig heißt: „Wer ist der (d. h. derjenige), welchem Leben wohlgefällt, welcher liebt Tage, um zu sehen Gutes", d. h. wer sich noch eine lange Dauer seines Lebens wünscht in der Absicht, noch möglichst viel Gutes zu erfahren, der ꝛc. Diesen Sinn nun drückt die alexandrinische Uebersetzung jedenfalls nicht deutlich aus, und dem hilft Petrus sehr fein und geschickt dadurch ab, daß er aus ἀγαπῶν einen zu θέλων construirten Infin. ἀγαπᾶν macht und ein καί einschiebt. So bekommt er im Wesentlichen den Gedanken des Grundtextes wieder, ohne daß man θέλων zu einem adverbialen, unerträglich steifen „gerne" abzuschwächen, oder dem ἀγαπᾶν die Bedeutung „Liebe beweisen" [2]) aufzuzwingen braucht. Es heißt: wer da will in einem Leben stehen, das ihm als ein edles Gut Gegenstand froher Liebe sein kann [3]), und wer da will gute, gesegnete Tage sehen, erleben —; was der thun muß, wird nun in den folgenden drei doppelgliedrigen Prädicatssätzen angegeben. Allein man läßt, soviel ich sehe, das Verständniß derselben zu wenig bestimmt sein von der geschichtlichen Lage, deren Ausdruck dieser Psalm ist. David dichtete ihn, als er, auf feindliches, philistäisches Gebiet geflüchtet, vor König Achis (Abimelech) gebracht, aber auf Grund verstellten Wahnsinns ungefährdet weggebracht worden war, und endlich einen Zufluchtsort in der Höhle Adullam fand [4]). Da ist also nicht der Ort, vom Lebensglück überhaupt als Erfolg guten Verhaltens im Allgemeinen zu reden; wenn das der Inhalt

1) vgl. Wiesinger, Huther; gegen Gerhard S. 384, de Wette, Brückner. 2) so de Wette. 3) vgl. Bengel, jetzt auch Huther; dazu 1 Mos. 27, 46; Pred. 2, 17. 4) vgl. Delitzsch, Psalmen I, S. 265.

des Psalms wäre, wie käme der Apostel dazu, ihn als Beweis wider alle Selbstrache an Verfolgern zu benützen? und wie sollten wir schon in dem Psalm selbst die nachdrückliche Abmahnung gerade von den Zungensünden und der Unfriedsamkeit verstehen? David dankt vielmehr nur für die gnädige Rettung aus Verfolgung und Drangsal, und kommt im Verlauf dieses Dankes natürlicher Weise darauf zu sprechen, welches Verhalten seinerseits es war, das ihn dieser gnädigen Errettung nicht hat unwerth erscheinen lassen, wie also überhaupt der Verfolgte sich halten müsse, damit Gott seines bedrohten Lebens sich annehme und ihm zu ungestörtem Lebensgenuß durchhelfe. Die Beschreibung dieses Verhaltens entnimmt nun Petrus dem Psalm wörtlich nach dem griechischen Text, nur daß er die zweite Person in die dritte umsetzt — die beiden αὐτοῦ sind zu streichen. Der Verfolgte soll erstlich nicht Böses, Feindseliges reden, nämlich wider den ungerechten Bedränger. Παύειν ἀπό, aufhören machen von etwas weg, ist eine prägnante Ausdrucksweise: etwas so aufhören machen, daß es von einem Andern gänzlich abgeschieden wird, mit ihm nichts mehr zu thun hat [1]). In dem ganz denselben Gedanken ausdrückenden Parallelglied ist nur die Construction anders, denn hier ist nicht wieder ein ἀπό vor τοῦ zu ergänzen, sondern dieser Genitiv ist unmittelbar mit παυσ. zu verbinden [2]): er lasse seine Lippen so aufhören, daß sie nicht δόλον reden, d. i. Worte, hinter denen sich nur schlecht eine arglistige, Verderben sinnende Feindseligkeit versteckt, welche inwendig im Verborgenen des Herzens ihren Heerd und ihr Wesen hat. — So das Verhalten des Bedrängten hinsichtlich seiner Rede. Was aber sein Thun anbelangt, so soll er nach

Vers 11 ablassen vom Bösen und Gutes thun; soll sich nicht von dem nahe liegenden Wahn gefangen nehmen lassen, als sei er mit seinem Nothstand auch zugleich in dem Ausnahmszustand der Enthebung von den regelmäßigen Pflichten eines sittlich guten Verhaltens; soll auch nicht in bloßem leidenschaftlichem Unmuth zu einzelner Verletzung des freilich für ihn doppelt schweren guten Verhaltens sich hinreißen lassen. Auch dies steht wieder in besonderer Beziehung zu dem Bedränger [3]): es wäre eine schwere Verkehrtheit, zu glauben, die Rache an ihm sei nicht sittlich böse, während sie

1) vgl. Röm. 7, 2. 6. 2) vgl. Winer S. 291. 3) vgl. Luther, Gerhard S. 386.

doch nicht minder eine Verletzung der religiös sittlichen Lebenspflicht ist, wie alles andere Uebelthun. Nun schließt sich auch, im dritten Prädicatssatz, die Erwähnung des Friedens passend an, der ebenfalls nur als Friede mit dem Nächsten, d. i. mit dem Verfolger gedacht werden kann[1]): eben durch das vorher genannte Gutesthun soll der Verfolgte Frieden zu schaffen suchen; und nicht blos überhaupt suchen, sondern mit aller Kraft und unermüdetem Eifer um seine Herstellung sich bemühen — denn nur eine intensive Steigerung von ζητεῖν ist διώκειν. Wienach es aber gerade durch solches Verhalten aus der Anfechtung zu ruhigem Lebensgenusse kommen kann, besagen die auch im Grundtext unmittelbar angeschlossenen Psalmworte

Vers 12, denen Petrus nur, jedoch ohne im Geringsten ihren ursprünglichen Sinn zu ändern, ein begründendes ὅτι voranstellt. Es ist an sich ein ganz allgemeiner Satz, der für Jeden und in jeder Lage des Lebens gilt, der also erst auf den hier gegebenen Fall anzuwenden ist. Nicht der Leidende als solcher, um seines Leidens willen, sondern nur der, welcher während und trotz seines Leidens seinem eigenen Verhalten nach ein Gerechter ist, nur der hat Aussicht auf hilfreiche Bewahrung durch Gott. Thut aber der Bedrängte Uebels — und er thut das eben gerade auch durch rächende Vergeltung in Wort und That — dann macht er sich selbst eben dazu, was seine Verfolger sind, zu einem Sünder und Ungerechten, verfällt dann also durch die Verfolger demselben göttlichen Gericht, dem diese irgendwie anders selbst unterliegen. Daß im ersten Hemistich der Begriff δίκαιος so, mit Bezug auf stille und geduldige Ertragung des Leidens gemeint ist, ersehen wir aus der zweiten Hälfte desselben, wo an die Stelle der Person die Selbstbethätigung derselben tritt, welcher Gott in Gnaden sich zuwendet, nämlich das Gebet, und zwar die Bitte. Denn darin ist ja vorausgesetzt, daß der Betreffende aller fleischlichen rächenden Selbsthilfe wider den Bedränger sich enthält und seine Errettung lediglich von Gott erwartet. Dabei liegt es nur in der Selbstverständlichkeit des Gedankens und des Ausdrucks, daß von einer gnädigen und hilfreichen Hinkehr Gottes die Rede ist; auf dieselbe Selbstverständlichkeit, die aber freilich durch den Gegensatz hier noch verstärkt

1) vgl. de Wette, Wiesinger.

wird, sind wir auch mit dem zweiten Hemistich angewiesen [1]). *Πρόσωπον κυρίου* nämlich, פְּנֵי יְהוָה, ist an sich zwar eine reine vox media und kann auch von gnädigem Anschauen des Herrn stehen; allein abgesehen davon, daß es in der Grundstelle als Manifestation des Zornes durch den hier weggelassenen Zusatz לְהַכְרִית מֵאֶרֶץ זִכְרָם aufs deutlichste bestimmt ist, so ist die Wendung mit den *ὀφθαλμοί* und *ὦτα* Gottes an sich schon geeignet, das Verhalten Gottes zu den Gerechten als das der liebenden persönlichen Theilnahme eines Ich für ein anderes zu charakterisiren, während dagegen in *πρόσωπον* und פָּנִים leichter das Moment der persönlichen Heiligkeit heraustritt, die alles Unheilige, ehe es noch in irgend welche Berührung mit Gott treten kann, ausschließt [2]); es ist jene Offenbarung der heiligen göttlichen Majestät gemeint, die dem Sünder ein verzehrendes Feuer wird. —

Die ältere und neuere Auslegung läßt insgemein hier den mit V. 10 angeschlagenen Gedanken zu Ende gehen, und mit

Vers 13 eine neue Wendung beginnen, welche von den dem angeführten Schriftwort scheinbar widersprechenden Anfechtungen der Leser handle. Allein dann müßte V. 13 in dem in sich selbst unmöglichen Sinn verstanden werden, daß der Apostel gegenüber diesen thatsächlichen Anfechtungen die Verfolgung der Leser für den Fall, daß sie von der Bahn des sittlichen Wohlverhaltens nicht abweichen, durch seine rhetorische Frage für etwas Undenkbares oder doch ganz Unwahrscheinliches erkläre. Man wird dieser Schwierigkeit nur so ausweichen können, daß man mit diesem Vers den Apostel seinen Lesern „zu verstehen geben" läßt, „daß die Anfechtung, die sie bisher zu tragen hatten, ihrerseits wohl nicht ganz unverschuldet gewesen; daß sie sich noch zu wenig als *μιμηταὶ τοῦ ἀγαθοῦ* haben erfinden lassen, und das erst werden müssen" [3]). Allein wenn Petrus davon nicht ganz ausdrückliche Nachrichten und factische Beweise hat — was nirgends angedeutet, vielmehr nach der Haltung des Schreibens mehr als unwahrscheinlich ist —, so ist das geradezu eine unkluge Härte, die nicht blos selbst ihren Zweck vollständig verfehlen, sondern auch der guten Wirkung des ganzen Briefes nothwendig Abbruch thun mußte. Denn daß „die ganze Vermahnung von 2, 11 an bis hieher auf diese Voraussetzung hin-

1) vgl. Brückner. 2) vgl. Bengel, Wiesinger. 3) Wiesinger.

weise", ist eine Behauptung, die eigentlich den bedenklichen Grundsatz involvirt, daß überhaupt alle apostolischen Paränesen, von denen der Abschnitt 2, 11 — 3, 12 in nichts Wesentlichem sich unterscheidet, irgend welche Verletzungen der jedesmal eingeschärften sittlichen Pflichten bei den Lesern voraussetzen. Wird wohl irgend Jemand aus 4, 15 schließen, daß Mörder und Diebe in den Lesergemeinden sich gefunden haben? Stand es bei den Lesern nicht so, wie es stehen sollte, so war es apostolische Pflicht und Weisheit, das geradezu ihnen vorzuhalten, wie es z. B. Paulus 2 Thess. 3, 11 ff. oder mit ausdrücklichem Hinweis auf die schlimmen Folgen 1 Kor. 11, 30 thut. Aber davon findet sich in unserem Briefe nichts. Daß alles Uebel Folge und Strafe der Sünden sei, ist freilich wahr; aber das wissen die Leser, und Petrus wird kraft derselben apostolischen Weisheit und Billigkeit, welche es für besser hält, den angefochtenen Thessalonichern und den Lesern des Hebräerbriefs diese Betrachtung selbst zu überlassen, dieses Bewußtsein lieber stillschweigend vorausgesetzt, als in einer so beiläufigen und durch ihre ganze Form so verletzenden Bemerkung seine Leser daran gemahnt haben. Ueberdies handelte es sich nach dieser Auslegung gar nicht einmal um eine Verschuldung gegen Gott, und um das, was Gott, etwa durch die heidnischen Verfolger, den Christen zur Strafe schickt, sondern es wäre ihr zufolge hier angedeutet, daß die Leser sogar das nach heidnischer Anschauung Unsittliche gethan und dadurch deren Feindseligkeit sich zugezogen hätten. Endlich aber: sollte wirklich Petrus geglaubt und seinen Lesern gesagt haben, daß in demselben Maß, als ihr Leben ein sittlich reines sein werde, auch die Geneigtheit der Heiden zu Verfolgungen abnehmen, beziehungsweise aufhören werde[1])? Dann ist es ja in der That nicht blos die Annahme eines dennoch möglichen andern Falles, sondern geradezu die Aufhebung des V. 13 Gesagten als einer ganz undenkbaren und ungereimten Voraussetzung, wenn er V. 14 davon spricht, daß die Leser nicht etwa blos ungeachtet ihrer sittlichen Tadellosigkeit, sondern gerade um derselben willen verfolgt werden könnten.

Eben dieser 14. Vers wird uns aber zu einem entsprechenderen Verständniß des 13. verhelfen. Es liegt nämlich deutlich vor, daß der 14. Vers sich trefflich unmittelbar an den 12. anschließen

1) gegen Huther.

würde. Darnach ist zu erwarten, daß Alles sich richtig stellen wird, wenn es gelingt, V. 13 noch als integrirendes Glied an den V. 10—12 ausgesprochenen Gedanken anzuschließen. Dazu bietet das *καί* die erwünschteste Handhabe. Ein allgemeiner Gedanke war in V. 10—12 aufgestellt, mit dem gewöhnlich dazu dienenden *καί* wird nun die anwendende Schlußfolgerung bezüglich der Leser und ihrer factischen Lage angeschlossen: „den Gerechten ist das gnädige Aufsehen, das hilfreiche Erbarmen Gottes zugewendet, sein verderbender Zorn aber den Uebelthätern — und wer kann und wird euch böse, wird euch zu Uebelthätern machen, wenn ihr doch thatsächlich eifrig des Guten beflissen seid?" *Κακοῦν* heißt nämlich hier nicht „mißhandeln, Uebels anthun"; daß das nicht seine einzige Bedeutung ist, daß es vielmehr, als Causativ des Zuständlichkeitsbegriffs „böse oder schlecht sein", eine große Dehnbarkeit besitzt, sieht man aus Apg. 14, 2, wo es heißt „böse machen", d. h. in Beziehung auf einen Andern, aufreizen. Ganz ähnlich steht es nun auch hier im Sinn von „böse oder schlecht machen gegenüber einem Andern", nämlich gegenüber dem Urtheil Gottes, von dem V. 12 die Rede war. Genau so sagen wir auch „schlecht machen" für „als schlecht hinstellen", verurtheilen; und so steht *κακοῦν* selbst Jes. 50, 9 als Uebersetzung des Hiphil von רָשַׁע in einem Zusammenhang, der Luther's Uebersetzung „verdammen" entschieden rechtfertigt. Ja, eine Vergleichung unserer Stelle mit dieser jesajanischen macht es nicht unwahrscheinlich, daß der Apostel, der sich ja von V. 10 bis 15 durchweg in alttestamentlichem Schriftwort bewegt, auch V. 13 jene jesajanischen Worte im Sinn hat. Der Apostel bezieht sich also wieder auf die Verleumdungen der Christen als *κακοποιοί*, und eben um eine deutliche Beziehung auf das unmittelbar vorhergehende *ποιοῦντας κακά* zu gewinnen, ist statt des gewöhnlicheren *καταλαλεῖν* das auffälligere *κακοῦν* gewählt. Wenn die Christen sich thatsächlich des sittlich Guten befleißigen — denn *ζηλωταί*, nicht *μιμηταί* ist zu lesen —: dann können die Beschuldigungen der Verfolger sie nimmermehr vor Gott, im Urtheil Gottes, zu Uebelthätern machen, und es bleibt ihnen also auch das den Frommen zugesagte hilfreiche Aufsehen Gottes in den Verfolgungen gewiß.

Erst im Folgenden geht nun Petrus zur Besprechung der Thatsache über, welche mit jener in der Schrift verbürgten Zusage

in Widerspruch zu stehen scheint, nämlich der über die Leser immer noch ergehenden Leiden, und zeigt, wie auch diesen gegenüber das Wort jener Zusage bestehe, vorausgesetzt freilich, daß die Leser auch ihrerseits als solche sich halten, denen es gelten kann, nämlich als δίκαιοι in dem ganzen Umfang des Begriffs, in welchem derselbe von jetzt an, der Natur der Sache nach, in Betracht kommt.

4b) Die Bewahrung der Schuldlosigkeit im Leiden nach ihrem seligen Gewinn. 3, 14 — 4, 6.

Vers 14—16. „Aber wenn ihr auch leiden müßet um Gerechtigkeit willen, so seid ihr glückselig; Furcht aber vor ihnen heget nicht und ängstiget euch nicht; heiliget aber vielmehr Christum als Herrn in euren Herzen, — doch immerdar bereit zur Rechtfertigung einem Jeden, der da Rechenschaft fordert von der Hoffnung, die ihr in euch habet, aber mit Sanftmuth und Furcht; ein gutes Gewissen euch bewahrend, auf daß sie eben damit, daß sie euch verleumden als Uebelthäter, zu Schanden werden, sie, die da schimpflich reden von eurem guten Wandel in Christo." —

Nimmt man κακοῦν V. 13 von thätiger Mißhandlung, so ergibt sich nur zwischen V. 13 und 14 ein Gegensatz: Niemand wird ... euch Uebels thun; — aber auch dann, selbst dann, wenn ihr leiden müßtet ꝛc. [1]). Allein dieser Gegensatz beruht nur auf einer Umdeutung des εἰ καί in καὶ εἰ, welche zum Theil von denselben Auslegern bei 3, 1 mit Recht zurückgewiesen worden ist [2]). Unsere Erklärung dagegen gestaltet den Gegensatz anders oder hebt ihn eigentlich auf. „Wer wird euch denn — so verstanden wir V. 12 — wenn ihr untadelig wandelt, zu Uebelthätern machen, und so die den Frommen zugesicherte helfende Gnade Gottes euch in das den Bösen bestimmte Zornverhängniß umwandeln?" Dann bringt das ἀλλά gar nicht einen eigentlichen Gegensatz, sondern, wie häufig nach rhetorischen Fragen, die gleich einer Verneinung sind, steht ἀλλά in der Weise, daß es die vorhergehende Aussage rasch und entschieden verneint und bei Seite schiebt und gleich eine neue, für den ganzen Gedanken ausschlaggebende Wendung einführt: „Wer wird das thun können? — Nein! wenn ihr auch

1) vgl. besonders Wiesinger. 2) derselbe S. 201.

leiden solltet . . ., seid ihr glücklich!" [1]) Dabei ist dann nicht εἰ καί zusammenzunehmen, sondern das καί bezieht sich auf das nächstfolgende πάσχοιτε allein und verstärkt dasselbe [2]). „Nein! wenn ihr um Gerechtigkeit willen (nicht nur nicht Glück und Segen, sondern) sogar Leid und Verfolgung zu erfahren bekommen solltet, seid ihr glücklich." So kommt dann der Sache nach allerdings wieder ein καὶ εἰ „selbst in dem Fall, wenn" heraus; nur wird jetzt nicht mehr unstatthafter Weise εἰ καί dafür genommen, sondern das εἰ allein steht in demselben prägnanten Gebrauch, wie z. B. Matth. 26, 33 vgl. mit Mark. 14, 29. Der Optativ aber steht bei εἰ, weil der Apostel, von der Wirklichkeit zunächst ganz absehend, seinerseits einen Fall annimmt, der gar wohl eintreten kann, und so oft er überhaupt eintreten mag [3]).

Können nun als Urheber solchen Leidens nur die heidnischen Volksgenossen gedacht werden, so kann auch die δικαιοσύνη, welche als bewirkende Veranlassung genannt wird, nicht die Glaubensgerechtigkeit sein [4]), die ja, den Blicken der Heiden unzugänglich, nur in der Innerlichkeit des Verhältnisses zu Gott vorhanden ist; sondern nur die Gerechtigkeit, in und mit der die Christen ihren heidnischen Volksgenossen im Leben offenkundig gegenübertreten, die Gerechtigkeit des Lebens und Wandels. Diese ist aber freilich nur ein Ausfluß jenes Gnadenverhältnisses der Gerechtigkeit zu Gott, und eben weil sie das ist und als dies sich selbst geltend macht, darum ist sie dem Unglauben, der ja von der Wahrheit jenes Verhältnisses nichts wissen will, Anlaß zu Haß und Verfolgung. Aber wenns auch so kommt, so gilt doch jenes Verheißungswort des Psalms für die Christen: sie sind doch glücklich. Das erinnert unverkennbar an jene Worte der Bergpredigt: μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, welche Petrus unmittelbar aus dem Munde des Herrn noch im Gedächtniß hat. Nun schließt sich aber nach der Aufzeichnung des Matthäus an jene Worte unmittelbar die Begründung an: ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν; und vergleichen wir, wie 4, 14 unseres Briefes an eine ganz ähnliche Seligsprechung die Begründung sich anschließt: ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται, so werden wir nicht zweifelhaft sein können, daß Petrus auch an der vorliegenden Stelle

1) Hartung Partikell. II, S. 37. 2) Hartung I, S. 140 Anm. 3) vgl. Winer S. 262. 4) gegen Steiger.

das Glück der Christen, gegenüber ihrem gegenwärtigen Leidensstande, in die ihnen schließlich bevorstehende und schon jetzt verbürgte Erreichung der himmlischen κληρονομία setzt [1]). Mit Recht ist denn auch neuerdings darauf hingewiesen worden, wie sich so von V. 12 an der Gegensatz des schließlichen Geschickes der gottlosen Welt und der heiligen Gemeinde durch V. 16 hindurch immer schärfer ausgestaltet, bis er dann in V. 18 ff. offen und geradezu eintritt [2]).

In solcher Gewißheit der einstigen Heilsvollendung sind sie, nämlich jetzt bereits, glückselig; und um nun auch gleich den Einwand zu beseitigen, als sei dies Glück doch sehr getrübt und verkümmert durch die stete Furcht und Angst vor den feindseligen Anfechtungen [3]), so fügt der Apostel mit einem gegensätzlichen δέ die Mahnung der zweiten Vershälfte hinzu, welche also der Sache nach der ersten zur Ergänzung dient. Die Worte selbst sind eine freie Benützung der Stelle Jes. 8, 12, welche der Apostel wieder wie seine eigenen Worte in den Text verwebt, und zwar mit einer kleinen Modification des ursprünglichen Sinnes. Bei den LXX ist nämlich φόβος αὐτῶν Uebersetzung von מוֹרָאוֹ, dessen Suffix dort nicht Bezeichnung des Objects sein kann: die Furcht vor ihm (ihnen), sondern nur Bezeichnung des Subjects: das, wovor sie (das Volk) sich fürchten. Hier aber setzt Petrus dies Wort zu dem Verbum φοβεῖσθαι als dessen nomen conjugatum, und αὐτῶν wird so zum Object: „die Furcht vor ihnen fürchtet nicht," d. h. fürchtet euch vor ihnen nicht [4]), nämlich vor den Urhebern des Leidens; und dazu tritt dann das Parallelglied „lasset euch nicht Angst einjagen, nicht in Bestürzung versetzen", als Steigerung, wie in der Grundstelle. Statt solcher Furcht vor den Verfolgern sollen sie vielmehr nach

Vers 15 nur das ihre Furcht, d. i. ihre angelegentliche Sorge sein lassen, sich eines Verhaltens zu befleißigen, welches diese Leiden nicht zu selbstverschuldeten werden und sie nicht ihrer schließlichen Heilsvollendung verlustig gehen läßt. Darum steht denn auch das Object in V. 15 voraus: nicht jene Menschen sollen ihnen Gegenstand der Furcht, vielmehr — δέ nach der Negation — soll Christus

---

1) vgl. Act. 14, 22; 2 Kor. 4, 17; 1 Pet. 1, 8. 9. 2) Zezschwitz Petri ap. de Christi ad inferos descensu sent. S. 15. 3) vgl. Bengel. 4) so Huther 1. A.

ihnen Gegenstand des Heiligens sein; oder vielmehr, wie der Artikel vor *Χριστός* besagt, der Heilsmittler: derjenige, in welchem Gott der Erlöser, in persönlicher Unterschiedenheit von Gott dem ewig bei sich selbst Bleibenden, geschichtlich menschliche Person geworden ist. Der Grundtext nämlich hat יְהוָה צְבָאוֹת, wofür Petrus *ὁ Χριστός* ebenso einsetzt, wie er 2, 6 f. eine alttestamentliche Aussage von יְהוָה sofort auf Christum, ohne ihn jedoch zu nennen, bezogen, und 1, 11 von dem in den Propheten wirksam gegenwärtigen *πνεῦμα Χριστοῦ* geredet hat. Hat nun dagegen *κύριον* keinen Artikel, so kann es nicht mit *Χριστός* als Benennung des Objects zusammengenommen werden; um so weniger, als im N. T. wohl *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* oder *Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν* oder *κύριος Ἰησοῦς*, nie aber *κύριος Χριστός* vorkommt, der Natur der Sache nach auch nicht wohl vorkommen kann; sondern *κύριον* ist Objectsprädicat: als Herrn heiligt ihn. Wie das gemeint ist, läßt sich wieder am besten aus dem hebräischen Text erkennen, der hinter dem תַּקְדִּישׁוּ noch ein erläuterndes וְהוּא מוֹרַאֲכֶם hat. Heiligen kann der Mensch Gott nur so, daß er ihn, den an sich Heiligen, auch sich den Heiligen sein läßt, d. h. den in überweltlicher Selbstherrlichkeit und Machtvollkommenheit der sündig nichtigen Welt Gegenüberstehenden; wornach also das *ἁγιάζειν* Gotte gegenüber von selbst zum *φοβεῖσθαι* wird [1]). Da aber nicht Gott, sondern *ὁ Χριστός* Object solchen Heiligens ist, so muß er das sein als der, welcher an jener überweltlichen Herrlichkeit des heiligen Gottes Theil hat, d. h. als der Verklärte; und wiederum, da es nicht bloß heißt, daß sie überhaupt, sondern daß sie gerade als Herrn ihn heiligen, d. h. in und mit solcher thatsächlichen Anerkennung seiner als des überweltlich Herrlichen ihn gerade als Herrn anerkennen sollen: so ist er auch nicht gemeint, sofern er überhaupt jene göttlich überweltliche Herrlichkeit besitzt, sondern sofern er kraft derselben in einem sonderlichen Herrenverhältniß zu den christlichen Lesern steht, d. h. mit einem Wort als der göttlich erhabene Herr, als die *κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα* der Gemeinde. Ihm sollen sie sich als Knechte zugehörig wissen; die Furcht vor ihm, der dadurch, daß er das Heil ihnen erworben, sie zu seinem Eigenthum gemacht und in ein Dienstverhältniß zu sich gestellt hat, die soll die einzige Furcht sein, die sie

1) vgl. Steiger, de Wette, Wiesinger, Huther.

kennen, und die sie treibt, nichts zu thun, was wider die in seiner Person als des persönlichen Heilsgrundes ihnen vorliegende sittliche Lebensordnung verstieße. Diese Furcht, indem sie ihre einzige ist, kann und soll auch verhindern, daß sie etwa der Furcht vor dem Verfolgungshaß der Ungläubigen eine der Völligkeit und Freudigkeit ihres Heilsstandes zu nahe tretende Einwirkung auf ihr geistig sittliches Personleben verstatten [1]; und eben diesen von außen her kommenden und an der leiblichen Außenseite des Lebens haftenden Verfolgungen gegenüber wird diese Furcht durch den Beisatz ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν als die inwendige Kraft bezeichnet, mittelst der sie jene leicht zu überwinden vermögen [2].

So wird denn allerdings durch dies fürchtende Heiligen Christi als des Herrn die Furcht vor den Feindseligkeiten der Menschen ausgeschlossen, aber nur indem dabei diejenige Gebundenheit an die natürlich geselligen Verhältnisse fortbesteht, kraft deren der Christ jederzeit auf die ordnungsmäßigen [3] Ansprüche seiner Staats- und Volksgenossen eingehen muß, daß er von Wesen und Bedeutung seiner Sache Rechenschaft zu geben habe. Dies die Meinung des appositionellen Zusatzes, zu dessen richtigem Anschluß nach obiger Darstellung allerdings das δέ hinter ἕτοιμοι erforderlich ist. Aber nicht, in schwerlich statthafter Weise, einen Imperativ ἐστέ werden wir ergänzen, sondern als appositionelle Näherbestimmung oder Modification des vorhergegangenen ἁγιάσατε werden wir das ἕτοιμοι ansehen: Christum, und ihn allein, heiliget als Herrn inwendig im Herzen — so aber, daß ihr immer bereit seid ꝛc. Man hat in den nun folgenden Begriffen ἀπολογία und λόγον αἰτεῖν die Andeutung „bürgerlicher, von Obrigkeits wegen gegen die Christen angestellter Untersuchungen mit regelmäßigen Verhören und unter rechtlichen Formen" gefunden, um darauf hin den Brief der trajanischen Zeit zuzuweisen [4]. Allein sowohl die Allgemeinheit der an alle Christen gerichteten Zumuthung, als auch besonders das die gesammte heidnische Umgebung unterschiedslos in sich befassende παντὶ τῷ αἰτοῦντι λόγον läßt nur an ein freies Thun der einzelnen Christen im Verkehr mit den einzelnen Personen ihrer heidnischen Umgebung denken.

---

1) vgl. Gerhard S. 417. 2) vgl. Wiesinger. 3) vgl. Steiger. 4) Schwegler II, S. 14; s. dagegen Wiesinger, Huther z. d. St. u. S. 28, Weiß S. 358.

Darnach läßt sich auch bestimmen, um was es sich bei solcher Rechenschaft handeln kann: nämlich um das Verhältniß des Christenglaubens und Christenstandes zu den natürlich bürgerlichen Pflichten und Ordnungen. Darum ist auch als Object des λόγον αἰτεῖν gerade die Hoffnung des Christen genannt. Denn diese zuversichtliche Gewißheit einer herrlichen, alle Weltmacht siegreich niederschlagenden und seine Gemeinde glorreich erhöhenden Erscheinung Jesu Christi, diese Hoffnung, in der die Christen sich jetzt schon dieser Welt entnommen und also selig fühlten: die konnte freilich den Heiden vor allem als der gefährliche Wahn gelten, der bei den Christen ein verächtliches Ignoriren, ein stolzes Abwerfen der Ordnungen des natürlichen Gemeinlebens hervorrufen müsse [1]). So erklärt sich nun auch die mit ἀλλά hinzugefügte nachträgliche Bestimmung, daß solche ἀπολογία geschehen soll [2]) mit Milde, d. h. mit der sanften Ruhe, die durch unverständige und ungerechte Verdächtigung sich nicht leidenschaftlich erbittern läßt, und mit Furcht, d. h. mit der heiligen Scheu, den gottgewollten Ordnungen und Verhältnissen des natürlichen Gemeinlebens nicht durch Worte hoffärtiger Mißachtung zu nahe zu treten. — Den Möglichkeitsgrund für diese Bereitschaft nennt nun [3])

Vers 16: Es gehört dazu die Bewahrung eines guten Gewissens, was wieder nicht Gotte, sondern den Ungläubigen gegenüber, also mit Bezug auf ein sittlich gutes Verhalten gemeint ist. Nicht an diesen Participialsatz an sich, sondern an ihn nur in der angegebenen Verknüpfung mit der Aussage über die ἀπολογία schließt sich nun der folgende Absichtssatz. Eine so begründete Bereitschaft gerade zur Rechtfertigung soll vorhanden sein, damit die Widersacher mit ihren Verleumdungen zu Schanden werden. Das Rechenschaftfordern der Ungläubigen ist nämlich nicht, nach der ganzen Darstellung des Briefes nicht gedacht im Sinn eines Wahrheit suchenden sittlichen Dranges, sondern als ausgehend von der Voraussetzung, daß die Christen der sittlichen Lebensordnungen sich entschlagen. Haben sie also ein gutes Gewissen, d. h. haben sie einen sittlich guten Wandel aufzuweisen, so sind ja die Schmähungen der Widersacher nichts Anderes als ein thatsächliches zu Schanden Werden [4]), indem sie der vollgiltige Beweis sind, daß die Ungläubigen

1) vgl. de Wette. 2) vgl. Wiesinger. 3) derselbe. 4) Wiesinger; Zezschwitz a. a. O. S. 14.

eben nichts weiter als diese, den Thatsachen gegenüber in sich selbst nichtigen Verleumdungen gegen das Christenthum und seine Bekenner einzusetzen haben — ἐν ᾧ, ganz wie 2, 12, „damit, daß". Um aber den Gedanken genau zu durchschauen, muß man beobachten, daß im Absichtssatz eigentlich zwei Aussagen in einander geschoben sind, so daß in dem einheitlichen Subject οἱ ἐπηρεάζοντες noch ein artikelloses zweites ἐπηρεάζοντες enthalten ist, welches mit dem Object τὴν — ἀναστροφήν dem Subject zur begründenden Näherbestimmung dient: „auf daß damit, daß sie euch als Uebelthäter verleumden [1]), zu Schanden werden die Schmähenden, als welche ja (quippe qui) euren guten christlichen Wandel schmähen."

Die Worte ἐν Χριστῷ nämlich werden schwerlich den Grund angeben für die Güte des Wandels [2]); vielmehr gehen sie mit ἀναστροφή zu dem einen Begriff des christlichen Wandels zusammen. Denn nicht darum handelt sichs hier, auf Grund wessen der Wandel gut ist, sondern ob der Wandel, der sich als ἀν. ἐν Χρ. selbst bezeichnet, d. h. der christliche Wandel, sittlich gut ist und von den Heiden als solcher anerkannt werden muß, so daß dann ihre Vorwürfe wegen unsittlichen Wandels wirklich ein ἐπηρεάζειν sind. Dies Synonym von καταλαλεῖν nämlich, welches nur noch Matth. 5, 44 und Luk. 6, 28 vorkommt und uns dadurch die schon zu V. 14 behauptete Beziehung auf jene Reden des Herrn bestätigt, wird von Hesychius mit συκοφαντεῖν erläutert und dadurch, ganz

1) die Schwierigkeiten, die sich aus der scheinbar pleonastischen, in der That etwas schwerfälligen, nachträglichen Benennung des Subjects zu καταλαλοῦσιν als οἱ ἐπηρεάζοντες κτλ. ergeben, lassen mich glauben, daß die Lesart Tischendorf's ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε ein erleichterndes Glossem sei, welches ohne die, dann freilich leicht von selbst sich ergebende Aenderung des ὡς κακοποιῶν in ὡς κακοποιοί, an den Rand geschrieben wurde und so den späteren Ausfall dieser Worte veranlaßte. Es ergab sich dann besonders auch ein sehr bequemer und brauchbarer Gegensatz zwischen καταλαλεῖσθε und καταισχυνθῶσιν. Der einzige Zeuge für diese Lesart unter den Majuskeln, Cod. B, macht sich der Neigung für die dem Sinn nach bessere Lesart gerade in unserm Brief mehrmals verdächtig. Ob bei der Lesart der Recepta καταλαλοῦσιν oder -ῶσιν zu lesen, ist von wenig Belang; der Conjunctiv, der die Sache eben nur als angenommene Möglichkeit erscheinen ließe (Winer S. 275), könnte sehr wohl durch den Conj. καταισχυνθῶσιν hereingekommen sein; wenigstens ist der Indic. weitaus stärker beglaubigt. 2) gegen de Wette, Wiesinger.

dem Gedanken der Stelle entsprechend, mit dem Nebenbegriff der Böswilligkeit ausgezeichnet.

Warum es ihnen aber so sehr darum zu thun sein soll, daß die Widersacher mit dem Vorwurf der Unsittlichkeit zu Schanden werden, sagt dann der folgende Vers, mit welchem der Apostel nun erst eigentlich dazu übergeht, die Bewahrung der Schuldlosigkeit im Leiden durch Erinnerung an ihren bestimmten seligen Gewinn, durch den Hinweis auf die davon abhängige günstige Entscheidung des schließlichen Geschickes zu begründen.

Vers 17—22. „Denn besser ist es, bei gutem Verhalten — wenn es einmal Gottes Wille so fügen sollte — zu leiden, als bei schlechtem Verhalten, weil auch Christus einmal um Sünde gelitten hat, ein Gerechter für Ungerechte, auf daß er uns herzubrächte zu Gott, getödtet fleischlicher Weise, aber lebendig gemacht geistlicher Weise; in welchem (Geist) er auch den in Haft befindlichen Geistern hingegangen gepredigt hat, welche einst ungehorsam waren, als die Langmuth Gottes wartete in den Tagen Noahs, als die Arche zugerüstet wurde, in welcher Wenige, d. i. acht Seelen, errettet wurden durch Wasser; welches auch uns gegenbildlich jetzt rettet als Taufe, nicht Ablegung fleischlichen Schmutzes, sondern Verlangen zu Gott nach gutem Gewissen durch die Auferstehung Jesu Christi, welcher ist zur Rechten Gottes, hingegangen in den Himmel, nachdem ihm untergeben worden die Engel und die Herrschaften und die Kräfte." —

Die scheinbare Selbstverständlichkeit des Satzes, womit der Apostel seine Aufforderung stützt, durch sittlich gutes Verhalten die Lästerungen der Ungläubigen zu Schanden zu machen, verschwindet, wenn man bedenkt, wie sehr den Lesern eine unbewußte Leugnung jener selbstverständlichen Wahrheit nahe liegen konnte in dem Gedanken, als mache gerade das gute Verhalten durch das damit gegebene Bewußtsein der Schuldlosigkeit die Leiden noch schwerer und schmerzlicher, als wenn sie verdiente wären [1]). Aber überhaupt will der Apostel nicht mit dieser Aussage des 17. Verses selbst, sondern erst mit ihrer Begründung in V. 18, auf die dann auch alles Gewicht fällt, das eigentlich Ausschlaggebende bringen. Das für den ganzen Zusammenhang entscheidende κρεῖσσον steht weder blos von der sittlichen Trefflichkeit, noch auch von der Vortheilhaftigkeit ganz

1) vgl. Gerhard S. 423, 2).

im Allgemeinen [1]), sondern, dies beides in sich vereinigend, von dem, was dem sittlichen Leben zu Gute kommt [2]); und zwar entweder, nach vorwärts angesehen, daß es dasselbe in seinem Bestand und Wesen intensiv fördert, oder, nach rückwärts angesehen, daß es den Werth des schon vorhandenen sittlichen Lebens größer erscheinen läßt, eine günstigere Würdigung desselben begründet. In letzterer Weise steht es 2 Pet. 2, 21 und auch an unserer Stelle. Nachdem nun Petrus gleich hinter diesem κρεῖσσον diejenige Bestimmtheit des Leidens, welche es eben zu einem κρεῖσσον macht, mit der participialen Bezeichnung des leidenden Subjects genannt hat, schiebt er zwischen dies Participium und den damit zusammengehörigen Begriff des Leidens selbst noch ein hypothetisches Sätzchen ein, welches dem ἀγαθοποιοῦντας zur Ergänzung dient, indem es den eigentlichen letzten Grund der Leiden, der hier in ἀγαθοποιοῦντας nicht, wie hernach in dem κακοποιοῦντας, angegeben sein kann [3]), ausdrücklich benennt, nämlich den Willen Gottes, damit also zugleich ein Moment der Bestätigung für jenes κρεῖσσον andeutungsweise hervorhebt. Wer Gutes thut, für den haben die Leiden, die ihn etwa treffen, ihren Grund nicht, wie für den κακοποιός, in seinem eigenen sündigen Willen, der ihn Sünde thun und dadurch Unheil über sich bringen läßt; sondern nur in dem Willen Gottes, der ihm, dem Frommen gegenüber nur ein gnädiger, guter, auf die Beseligung gerichteter Wille sein kann — wie sehr muß da jenes Leiden besser sein als dieses!

Ist nun, wie bereits besprochen,

Vers 18 ff. dafür die Begründung, und zwar die das ganze Gewicht des Gedankens an sich ziehende Begründung, so dürfen wir hinter V. 17 nur eine schwache Interpunction setzen [4]). Das Verhältniß der Verse vom 16. an stellt sich dann so, daß jene Vermahnung V. 16 eben nicht blos durch eine einfach hingestellte Wahrheit (V. 17), sondern durch einen selbst wieder auf seinen wesentlichen Grund zurückgeführten Satz begründet wird. So bilden V. 17 einerseits und V. 18—22 andrerseits die beiden Hälften des V. 17—22 umfassenden, dem 16. Vers zum Beweis dienenden Ganzen. Die zweite ausgedehntere Hälfte aber, welche durchweg den in der ersten

1) so Steiger. 2) vgl. de Wette, Wiesinger. 3) gegen Huther. 4) vgl. Bezschwitz S. 15. 16.

Hälfte (V. 17) ausgesprochenen Satz zum herrschenden Grundgedanken hat, verläuft wieder in vier Wendungen, deren erste V. 18 selbst bildet, während die andern drei durch relativische Einschnitte in die umfassende Periode markirt sind: ἐν ᾧ V. 19, εἰς ἣν V. 20, ὅς ἐστιν V. 22.

Gehen wir nun an das Einzelne, so erscheint gleich das ὅτι absichtlich statt γάρ gewählt. Letzteres hätte den 17. Vers als eine in sich geschlossene Aussage vom 18. mehr abgetrennt als mit ihm verbunden, und den letzteren Vers als eine neue, dem Vorigen selbstständig zur Seite tretende Wendung erscheinen lassen; durch ὅτι dagegen wird V. 18 ff. unmittelbar und eng mit V. 17 verknüpft und demselben subordinirt, so daß nun alles durch ὅτι Eingeleitete mit V. 17 ein Ganzes bildet, welches dem einen γάρ an der Spitze von V. 17 unterstellt ist. Es ist für das sittliche Leben besser, d. h. eben es ist der gottgemäße Sachverhalt im Leben des Christen, daß er bei gutem Verhalten leide, weil ja das Erlösungs- und Versöhnungsleiden des Heilsmittlers auch nicht anders geschehen und an uns wirksam geworden ist, als so, daß es uns zu solchem Verhalten des Nichtsündigens befähigt, zugleich aber auch in vorbildlicher Weise verpflichtet hat. Denn wie überhaupt unsere Stelle auf demselben Grundgedanken beruht wie 2, 21 ff., so liegen auch die beiden genannten Momente desselben in unserer Aussage über Christi Leiden ebenso ungeschieden beisammen wie dort [1]). Als Vorbild aber, wie wir das auch schon 2, 21 ff. andeuteten, kann Christus nur gefaßt werden, sofern er als unseres Gleichen zu uns gehört, d. h. als der persönliche Gründer und zugleich Anfänger der von ihm ausgehenden Menschheit, welche ebendarum, gerade so wie die alte Menschheit ihrem Anfänger Adam, sich ihm im Ganzen wie in allen Einzelnen, hinsichtlich des Erleidens wie des Verhaltens, nachbilden muß [2]). So ist hier wie 2, 21 das καί gemeint; aber nicht blos die Thatsache des Leidens Christi an und für sich ist damit uns als Vorbild hingestellt, sofern wir eben auch zu leiden haben; sondern da es sich doch offenbar im Zusammenhang gerade um die Art unseres Leidens handelt, um die Umstände, unter denen es stattfindet, so werden wir auch die modalen Näherbestimmungen des Leidens Christi: ἅπαξ,

1) vgl. Gerhard S. 425, 2) u. 3), Steiger S. 339. 341, Bezschwitz S. 16.
2) vgl. Güder, d. Ersch. J. Chr. unter d. T. S. 39.

περὶ ἁμαρτιῶν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, zur Näherbestimmung der Vorbildlichkeit dieses Leidens in Betracht ziehen müssen [1]), welche ihren wesentlichen Grund darin hat, daß er Χριστός, der Heilsmittler ist.

Suchen wir nun das Verhältniß dieser einzelnen Näherbestimmungen zu einander, so wird zuvörderst, schon der Wortstellung nach, περὶ ἁμαρτιῶν mit ἔπαθεν eng zusammengehören zu einem Begriff, welcher den Gattungsbegriff Leiden, daß ich so sage, gleich nach seiner specifischen Differenz benennt als ein um Sünden, aus Anlaß von Sünden geschehenes Leiden. Die Unbestimmtheit dieses περί hebt sich durch die Beziehung auf das als Heilsmittler bezeichnete Subject, nach welcher Sünden nur zum Behuf ihrer Wegschaffung Anlaß solchen Leidens für ihn gewesen sein können. Wie nach das Leiden diese Wegschaffung bewirken konnte, läßt Petrus ganz unbesprochen, da es für seinen Gedanken nur erforderlich ist, die Art des Leidens als eines durch Sünde veranlaßten hervorzuheben. Dagegen aber ist es nicht nur an sich, sondern gerade auch für den Gedanken der Stelle von entscheidender Bedeutung, daß dies aus Anlaß von Sünden, d. h. zu ihrer Wegschaffung erfolgte Leiden ἅπαξ, einmal, und also ein für allemal geschehen ist; und dies ἅπαξ hat gegenüber den anderen Näherbestimmungen des Leidens den Hauptnachdruck. Aber nicht blos mit Bezug auf die Person des Heilsmittlers selbst steht dies ἅπαξ, d. h. von der mit dem Leiden ein für allemal eingetretenen Wendung seiner bis dahin sarkisch niedrigen und von da an geistlich herrlichen Seinsweise [2]); sondern von dem Stand der Dinge überhaupt, insofern Christi Leiden ein für allemal für ihn entscheidend geworden ist. Hat Christus um Sünden gelitten ein für allemal, so ist nun ein weiteres derartiges Leiden nicht nöthig und nicht möglich, weil ja dann der Anlaß, der solch Leiden einmal über ihn gebracht, die Sünde, nicht mehr vorhanden, sondern weggeschafft ist. Hiemit ist nun schon die eine Seite der Begründung für das κρεῖσσον des 17. Verses gegeben. Denn ist in Christo die Sünde ein für allemal abgethan, so gilt ja dieser Thatbestand nothwendig für die Christo Angehörigen; es ist auch für sie die Sünde dahin, eben damit aber die sittliche Möglichkeit und Nothwendigkeit

1) gegen de Wette; vgl. Wiesinger S. 232; Huther, der übrigens auf derselben Seite (133) wieder das Gegentheil sagt. 2) gegen de Wette.

eines Verhaltens des Nichtsündigens gegeben, und also nicht ein durch Unrechtthun verschuldetes, sondern gerade nur ein bei sittlich gutem Wandel erfahrenes Leiden kann als Erweis des wirklich vorhandenen neuen sittlichen Lebens anerkannt werden [1]). Man wird nach dem allen gegen unsere Fassung des ἅπαξ wenigstens nicht einwenden können, daß sie dem Zusammenhang fremd sei.

Wohl aber erscheint es als eine erhebliche Verkennung des Zusammenhangs, wenn die Mehrzahl der Ausleger das ἅπαξ in die durch καί angedeutete Vorbildlichkeit des Leidens Christi hineinzieht, so daß es „nur einmal, nur ein kurzes einzigesmal" bedeutete, und die Gleichheit zwischen unserm und Christi Leiden darin bestünde, daß es sich in beiden Fällen nur um eine verhältnißmäßig kurze, bittere Durchgangsperiode zu ewiger Herrlichkeit handelte [2]). Allein außer dem, daß ἅπαξ vom Leiden Christi niemals in diesem, sondern immer nur im Sinn absolut entscheidender Wirkung gebraucht wird [3]), so legt ja die obige Fassung dieses Wortes eine Tröstung hinein, die nur dann dem Zusammenhang angemessen wäre, wenn im Vorhergehenden zu stiller Ergebenheit im Leiden vermahnt und zu dem Behuf daran erinnert wäre, daß ja des Christen Leiden nur ein einmaliges, kurzes, zu ewiger Herrlichkeit führendes Leiden sei und sein könne [4]). Allein statt dessen handelt sichs ja im Vorhergehenden um die Mahnung zu dem sittlich guten Wandel, der die Leiden, wenn sie etwa kommen, zu gänzlich unverschuldeten macht, und um den sittlichen Werthvorzug eines solchen unschuldigen vor selbstverschuldetem Leidensstand. Allerdings fanden wir die Vorbildlichkeit des Leidens Christi und die aus eben demselben Leiden uns erwachsende Befähigung und Verpflichtung zur Einhaltung jenes Vorbilds in der ersten zusammengehörigen Aussage von V. 18 ebenso beisammen wie 2, 21; aber nicht alle einzelnen Stücke dieser Aussage müssen sich auf jene beiden Momente zugleich beziehen, sondern sie gehören dem einen oder dem andern zu. Das ἅπαξ nun glauben wir nur auf das vorhin zuletzt genannte Moment der Befähigung und Verpflichtung beziehen zu dürfen, welches nichts mit dem καί zu thun haben kann; dagegen wird nun das Moment der Vorbild-

1) vgl. Wiesinger a. a. O. 2) so z. B. Gerhard S. 426, Steiger, Wiesinger, Huther, Weiß S. 231, Zezschwitz S. 17. 3) gegen Zezschwitz S. 16. 4) gegen Steiger S. 341.

lichkeit in der folgenden Näherbestimmung *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* zu suchen sein [1]), und damit bringen wir also das *καί* in Verbindung; zugleich aber — da der untrennbare Begriff *περὶ ἁμαρτιῶν παθεῖν* als Basis der ganzen Aussage beiden Momenten gleichmäßig angehören muß — wird uns auch dies *περὶ ἁμαρτιῶν*, wie vorhin zur Ausführung der Befähigung und Verpflichtung, so nun auch zur Beschreibung der Vorbildlichkeit des Leidens Christi für solches *ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν* mitbestimmend sein [2]): um so mehr, da sich das appositionelle *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* gerade an dies *περὶ ἁμαρτιῶν* als dessen erläuternde Ergänzung eng anschließt. Waren Sünden die Veranlassung seines Leidens, so waren es doch nicht seine eigenen, sondern er litt als Gerechter für Ungerechte. Darum fehlt auch der Artikel; denn nicht der einzig Gerechte soll der Gesammtheit der Ungerechten gegenübergestellt [3]), sondern nur die Beschaffenheit beider Theile soll hervorgehoben werden [4]).

So angesehen ist nun Christi Leiden allerdings vorbildlich für die Leser. Denn auch ihr Leiden ist ja ein *πάσχειν περὶ ἁμαρτιῶν*; und gerade wie bei Christo sollen es eben auch nicht ihre Sünden sein, die als Widerfahrniß über sie kommen, sondern vielmehr die Sünden der ungläubigen Umgebung, die an ihnen sich vollziehen, während sie selbst *δίκαιοι*, *ἀγαθοποιοῦντες* sind. Und, was die Näherbestimmung *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* betrifft: wie die *ἄδικοι*, denen zu Gute Christus litt, indem er ihre Sünden als Todeswiderfahrniß über sich kommen ließ, eben auch diejenigen waren, die selbst Christo solches Leid anthaten und eben auch damit wieder ihre Ungerechtigkeit bethätigten: so kommen ja auch die Sünden der heidnischen Widersacher gerade in der Weise über die Christen, daß sie selbst in ihrer Ungerechtigkeit an den Gerechten sich thätlich vergreifen, so daß das Leiden der Gerechten gewissermaßen den Ungerechten zu Gute geschehen, zur Auslassung und Befriedigung ihres ungerechten Sinnes dienen muß. Aber freilich nur in entfernter Analogie läßt sich auf diese Weise jenes *ὑπὲρ ἀδίκων* auf das Leiden der Christen übertragen; seiner wesentlichen Wahrheit nach bleibt das *ὑπὲρ* doch lediglich auf Seiten Christi und hebt sein Leiden über die Sphäre

1) gegen Wiesinger, Huther. 2) vgl. Wiesinger S. 233. 3) so Weiß, indem er ohne weiters *ὑπὲρ τῶν ἀδίκων* im Text stehen läßt S. 261. 4) vgl. Wiesinger, Huther.

bloßer Vorbildlichkeit hinaus in den mit ἅπαξ eingeführten Bereich sittlicher Befähigung und Verpflichtung zur Bewahrung der Schuldlosigkeit gegenüber den Leiden. Das Leiden, mit welchem Christus ein für allemal den Sünden ein Ende gemacht hat, ist uns, den vorher der Sünde Untergebenen, also Ungerechten, zu Gute gekommen, so daß wir jetzt nicht mehr, von der Sünde bestimmt, ihr dienen müssen. — Die Structur des Satzes erklärt sich also wieder daraus, daß zwei Aussagen nicht sowohl zu einer einzigen verschmolzen, sondern nur mit ihren beiderseitigen Bestandtheilen in einander geschoben sind. Die Vorbildlichkeit des Leidens Christi hat Petrus zunächst im Auge, darum fängt er mit καί an; aber ehe er diesen Gedanken zu Ende führt, läßt er mit ἅπαξ gleich zwischeneintreten, wiefern wir durch eben dies vorbildliche Leiden zugleich in Stand gesetzt sind, es uns auch vorbildlich sein zu lassen. Nur die andere selbstverständliche Seite davon ist es dann, daß wir dazu auch verpflichtet sind; und dieser schon im Bisherigen mittelbar enthaltene Gedanke tritt nun im Absichtssatz bestimmter, wenn auch freilich nicht allein, hervor.

Zunächst nämlich deutet προσαγάγῃ allerdings auf die Herstellung eines Verhältnisses zu Gott, und zwar — wie das der Verbalbegriff nur ganz allgemein bestimmt — eines Verhältnisses der Einigkeit, des guten Einvernehmens. Dann muß aber vordem ein Verhältniß der Gottgeschiedenheit vorhanden gewesen sein; und welcher Art dasselbe war, läßt das vorhergegangene ἀδίκων erkennen: die Sünde war es, die uns von Gott schied [1]). Demnach kann dies προσάγειν zuvörderst nicht so geschehen sein, daß wir bestimmt wurden, unsere feindliche Gesinnung gegen Gott aufzugeben, sondern nur so, daß Gott seinerseits, unter Aufgebung seiner verwerfenden Zornesstellung gegen uns, uns wieder in Gnaden in seine heilige Nähe gebracht werden ließ. Dazu aber war erforderlich, daß unsere Sünde, sofern sie unser Verhältniß zu Gott bestimmte, weggeschafft, d. h. daß sie als Schuld gesühnt und vergeben ward [2]); und dies ist eben die Bedeutung des Leidens Christi, von dessen Aussage ja dieser Absichtssatz abhängt — aber nur nach einer Seite hin. Denn wenn wir nun auf Grund dieser Versöhnung Gotte wieder zugeführt werden, so werden wir ja eben

1) vgl. Weiß S. 260 Anm., Wiesinger. 2) vgl. insofern Weiß S. 259.

damit auch in eine Gemeinschaft, d. h. also auch in ein Leben der Gemeinschaft mit ihm versetzt, welches von selbst uns auch zu seinem ausschließlichen und völligen Dienst und Gehorsam verpflichtet, oder, was dasselbe, welches sich nothwendig in einem gottgemäßen Wandel — ἀγαθοποιεῖν — bethätigen und auswirken muß [1]). So kommen wir hier abschließend wieder darauf zurück, daß dies Leiden Christi nach seiner zugleich vorbildlichen und zum Nachwandeln befähigenden und verpflichtenden Bedeutung allerdings der letzte, entscheidende Grund dafür ist, daß es besser ist, als ἀγαθοποιῶν, denn als κακοποιῶν von Leiden betroffen zu werden.

Unverkennbar ist nun damit der Gedanke vollkommen in sich abgeschlossen, er braucht und verträgt keine Ergänzung mehr; als eine solche werden wir also auch den folgenden participialen Zusatz nicht ansehen können, sondern derselbe wird vielmehr zur Einleitung des Folgenden dienen. Die beiden Participia schließen sich nun aber nicht an προσαγάγῃ an als Angabe der Mittel zur Erreichung dieses Zweckes [2]); denn da dies ἵνα προσαγάγῃ schon mit dem vorausgegangenen ἔπαθεν als seinem ermöglichenden Grund verbunden sein muß, so würde die abermalige Angabe eines solchen Möglichkeitsgrundes, wenn sie nicht einen anderen, neuen bringt, nur eine lästige Tautologie sein können. Zudem kann doch als das Mittel, wodurch Einer seinerseits eine Leistung (προσάγειν) zu Wege zu bringen beabsichtigt, nicht ein reines Widerfahrniß, wie die beiden Part. ein solches enthalten, sondern nur irgend welche Selbstthätigkeit desselben angegeben werden, wie eine solche allerdings in jenem ἔπαθεν eingeschlossen ist. Den Nachweis aber, wiefern jene Absicht thatsächlich erreicht sei, in diesen Participiis zu sehen [3]), welche als Appositionen zu dem Subject des Absichtssatzes unmittelbar an denselben angeschlossen sind, d. h. zu erklären: Christus hat gelitten, um uns Gotte zuzuführen, und diese Absicht ist erreicht durch seine Tödtung und Lebendigmachung — das scheint mir auch geradezu über das sprachlich Mögliche hinauszugehen. Nach Wortlaut und Grammatik könnte man eher die beiden Participia als Analyse des ἔπαθεν fassen [4]). Allein dazu ist doch wohl das

1) gegen Weiß S. 259 Anm., vgl. Schmid, bibl. Th. II, S. 179, Zezschwitz S. 18; auch Huther z. d. St. 2) Steiger, Huther. 3) Wiesinger S. 233. 4) de Wette.

Moment des ζωοποιηθῆναι ganz ungeeignet; und läßt man, um dem auszuweichen, in den Participiis „die auf Jesu Tod folgenden Momente des Erlösungswerkes" eingeführt sein, so wird damit nicht nur der Begriff der Analyse völlig wieder aufgehoben, sondern es erscheint dann auch umgekehrt das θανατωθείς durchaus unpassend.

Es bleibt somit nur übrig, die beiden Participia als Auseinanderlegung des ἅπαξ zu fassen. Wiefern dies Umstandswort die oben angegebene Bedeutung hinsichtlich der Sünde für unser Sein und Verhalten hat, das wird nun erläutert durch Hervorhebung der Bedeutung, welche die Einmaligkeit des Leidens unmittelbar für die Person Christi selbst hat. Die Person Christi sagen wir; denn das dürfte wohl vor Allem als sicherer Ausgangspunct in dieser vielerklärten Stelle festzuhalten sein, daß das Subject zu beiden Participiis der ganze, ungetheilte Christus, d. h. die gottmenschliche Person des Heilsmittlers ist [1]). Dann ist es aber auch nicht mehr möglich, die Dative σαρκί und πνεύματι von zwei entgegengesetzten Sphären im Wesensbestand Christi zu nehmen [2]), mag man nun darunter, noch dazu wider alle sprachliche Möglichkeit, Leib und Seele [3]), oder göttliche und menschliche Natur verstehen [4]). Im ersteren Fall würde der Apostel einerseits die sehr überflüssige Bemerkung machen, daß Christus nicht der Seele, sondern dem Leibe nach getödtet worden sei, und andrerseits die sehr unrichtige Behauptung aufstellen, Christus sei nicht dem Leibe, sondern der Seele nach lebendig gemacht worden. Im anderen Fall würde er die zwei großen Irrthümer aussprechen, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur den Tod, und nur nach seiner göttlichen Natur die Lebendigmachung erfahren habe. Sagt man aber, „Christus sei getödtet worden der irdisch-menschlichen Natur nach" [5]), so daß dann der Gegensatz lauten muß, er sei lebendig gemacht worden der verklärt-menschlichen Natur nach, so läßt diese Betonung nur an die verschiedene qualitative Bestimmtheit des einen und selben ganzen Lebens denken, und man kann diese beiden Dative nicht

1) vgl. Wieſinger S. 234, Huther S. 137, Hofmann II, 1 S. 473. 2) gegen Güder a. a. O. S. 41, Schmid, bibl. Th. II, S. 166, Huther, Zezſchwitz S. 18, Winer S. 183. 3) so noch Steiger. 4) so Gerhard S. 430 f., Weiß S. 252. 5) Huther.

mehr als Dative der „Sphäre" bezeichnen. Christus, der eine, untheilbare, gottmenschliche Christus ist ebenso getödtet, wie lebendig gemacht worden, das sagt hier Petrus, mit ihm das ganze N. T. und mit diesem unsere lutherische Kirchenlehre. Diese Wahrheit kommt aber nicht scharf genug zum Ausdruck, wenn man sagt: „Christus ist in den wirklichen Zustand des Todes eingetreten, sofern ihm die σάρξ eignete" [1]). Denn genau genommen läge diesem „sofern", besonders dem folgenden Gegensatz gegenüber, eben doch wieder eine Restriction einerseits des Sterbens und andrerseits eben deßhalb auch des Begriffes σάρξ auf einen Theil seines persönlichen Wesensbestandes zu Grunde. Soll aber beides mit jener Erklärung nicht gemeint sein, so enthält sie nichts Anderes, als was von jedes Menschen Tod zu sagen ist [2]). Der Mensch stirbt, sofern die σάρξ ihm eignet — nur daß man besser sagen wird: weil er σάρξ, ein in der von Adam stammenden Natur lebendes Wesen ist. Und so war auch Christus σάρξ, als er starb; der, welcher getödtet ward, war in keinem andern Lebensstand, als in dem, der mit menschlicher Natur, wie sie von Adam her ist, gegeben ist. Darum gibt es denn auch keine „Relation, nach welcher ihm das θανατωθῆναι zukommt" [3]); sondern er selbst, der ganze leiblich lebende Jesus Christus, ist getödtet worden, weil sein Leben das der σάρξ war, und also in der Weise, daß er infolge dieser Tödtung, als der Aufhebung seines dermaligen einzigen Lebensstandes, ein Leben überhaupt nicht hatte, sondern wirklich todt war [4]). So richtig es also ist, sein Sterben dahin zu beschreiben, „daß damit sein sarkisches Leben aufgehört hat" [5]), so ist doch damit noch nicht bestimmt genug gesagt, daß dies eben ein Aufhören seines Lebens überhaupt war. Denn nicht blos dasselbe, was aufgehört hat, ist getödtet worden, sondern dies sarkische Leben hat aufgehört, dadurch, daß der ganze Christus, dessen Leben es eben war, getödtet wurde. Insofern scheint mir selbst die Fassung nicht ganz genügend, daß mit θανατωθείς der ganze Mensch Jesus gemeint sei: der ganze Christus, oder wenn man ein Attribut hinzu-

1) Huther. 2) vgl. Flacius b. Zezschwitz S. 19. 3) so Huther S. 137 Anm. 1), auch Wiesinger S. 234. 4) gegen Bengel, Schmid a. a. O., besonders geg. d. Erkl. des ζωοπ. als „lebendig erhalten" b. Steiger, Güder S. 41. 5) Huther.

setzen will, der ganze Gottmensch Jesus Christus ist getödtet worden, so gewiß von Maria auch nicht blos der ganze Mensch Jesus, sondern der Gottmensch Jesus Christus geboren ist (θεοτόκος).

Diese ganze Fassung der Dative ist aber, wie mir scheint, eigentlich nicht sowohl im Sinn eines „hinsichtlich" oder „nach" gemeint, sondern trifft im Grunde mit der Erklärung zusammen, welche den Dativ für gleichbedeutend mit κατά c. acc. nimmt, so daß dann irdisch menschliche Natur, wie sie Christo eignete, als das erscheint, was für sein Getödtetwerden, πνεῦμα aber als das, was für sein Lebendiggemachtwerden bestimmend war, dasselbe mit sich brachte. Das wäre sachlich vollkommen in Ordnung; allein daß der Dativ nicht, in jedem Fall hier nicht gleich diesem κατά c. acc. ist, sehen wir deutlich aus 4, 6, wo neben dieser dativischen Construction, und folglich unterschieden von ihr, die Wendung mit κατά gebraucht wird. Instrumental endlich kann der Dativ am allerwenigsten gemeint sein; denn daß Christus mittelst menschlicher Natur getödtet worden sei, ist ein Ungedanke[1]; daß er mittelst seiner menschlichen Natur getödtet worden, ist nicht viel besser und würde überdies den Artikel erfordern.

Demnach wird nur übrig bleiben, die beiden Dative den Participiis als allgemeine adverbialische Näherbestimmungen beigegeben sein zu lassen, so zwar, daß dasjenige, was bei beiden Thatsachen von maßgebender Bedeutung war, genannt, und also dadurch nicht nur die Art beider Vorgänge, sondern auch des durch sie gewirkten Thatbestandes angegeben wird; ganz wie 1, 12: εὐαγγελίζεσθαι πνεύματι ἁγίῳ[2]). Σάρξ ist die ganze menschliche Natur, wie sie von Geburt her übererbt wird; nicht der concrete Wesensbestand des einzelnen Menschen, sondern das gattungsmäßige Allgemeine[3]), welches in dem Wesensbestand des Einzelnen concret verwirklicht, mithin das Bestimmende ist für das Sein und Sosein des Einzelnen. In der Weise also, daß es sich um menschliche Natur als die den Lebensstand bestimmende Macht handelte, so ist Christus getödtet worden; d. h. nur mit andern Worten: durch den Tod, den der ganze Christus starb, ist die irdisch niedrige Seinsweise seines

1) vgl. Steiger, Weiß S 250 Anm. 2, Zezschwitz S. 19 u. A. 2) vgl. Wiesinger S. 234 f., Hofmann a. a. O. S. 474, Zezschwitz S. 21. 3) vgl. Wiesinger u. insofern auch Huther a. a. O.

gottmenschlichen Lebens völlig zu Ende gebracht. Andrerseits ist πνεῦμα nicht der bestimmte Geist Dieses oder Jenes, sondern ist gleichfalls ein Gattungsbegriff: Insichlebendiges, Lebensmacht, welche ihrer Natur nach überall, wo sie eintritt, bestimmend sein muß, und zwar so, daß das von ihr Bestimmte ihr gleichartig, ein in sich selbst Lebendiges wird, mithin in einem Leben steht, welches aller Störung und Mangelhaftigkeit, aller relativen oder absoluten Aufhebung schlechthin überhoben ist. Ist also Christus so lebendig gemacht worden, daß dabei Geist als das den Lebensstand Bestimmende maßgebend eintrat, so heißt das: er hat aus dem Tod sein gottmenschliches Leben in einer Seinsweise wiedergenommen, nach der es nun aller sarkischen Schwäche und Unvollkommenheit entledigt, ein in sich selbst lebendiges, ganz und gar des Geistes gewordenes Leben ist, ein Leben herrlicher Lebenskraft und Lebensmacht [1]). — So verstanden erscheint nun diese participiale Näherbestimmung auch geeignet, die mit ὅτι eingeleitete Begründung für V. 17 in einer neuen Wendung fortzusetzen, indem sie besagt, daß Christus auf Grund jenes zwiefachen Widerfahrnisses nun für immer in einem Leben steht, welches ihn in Stand setzt, sich in richterlicher Machtherrlichkeit an dem und wider den zu erweisen, der mit seinem sittlichen Verhalten ihm und der Verpflichtung, seinem im Leiden gegebenen Vorbild nachzuleben, widerstreitet. Nur von diesem Gesichtspunct der Machterweisung des lebendig gemachten Christus aus glaube ich auch die nun unmittelbar angeschlossene Ausführung über Christi Predigt bei den Geistern im Gefängniß verstehen zu können [2]), — wenn sie nicht zu einer bloßen „Digression werden soll [3]).

Wie wir schon öfter bemerkten, betrachtet der Apostel die Heilsgegenwart als eine Zeit des Wartens auf das Kommen des Herrn zum Gericht über die Welt und zur Verklärung seiner Gemeinde, und die geschichtliche Entwicklung der Menschheit als die unaufhaltsame Bewegung derselben jenem gedoppelten Ende entgegen, als eine immer völliger sich vollziehende Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen; so daß Alles darauf ankommt, durch einen aus dem Glauben erzeugten heiligen Wandel in Furcht und Gehorsam

---

1) vgl. Luther bei Wiesinger S. 235, Zezschwitz S. 19, Hofmann a. a. O. S. 474. 2) vgl. insofern Wiesinger S. 249; gegen Huther S. 138 f. 3) so neuerdings Weiß S. 231, Anm. 3).

Gottes der zum Heil bewahrten Gemeinde Gottes immer enger sich anzuschließen und immer entschiedener allen Zusammenhang und jegliche Gleichartigkeit mit der dem Verderben sicher entgegenreifenden ungläubigen Menschheit zu tilgen, solange Zeit und Möglichkeit sich sittlich zu entscheiden, noch vorhanden ist. Ebenso betrachtet nun Petrus auch die Zeit vor der Fluth als Wartezeit auf eine zwiefältige Entscheidung zum Heil und zum Verderben, und als Zeit eines sich mehr und mehr vollziehenden Gegensatzes. Gerade wie jetzt auf Grund der Verkündigung von Christo, so vollzog sich damals auf Grund des göttlichen Weissagungswortes an und durch Noah eine Scheidung der Menschen, welche Gottes Wort sich gesagt sein ließen und darnach ihr inneres und äußeres Verhalten einrichteten, und derer, welche in ungläubiger Verachtung desselben bei ihrem sündigen Sein und Thun verharrten [1]). Ist nun die noachitische Zeit ein Typus der Heilsgegenwart, so folgt, daß auch die thatsächliche Manifestation des göttlichen Verwerfungsurtheils, welche hernachmals, also in einer den noachitischen Tagen zukünftigen Zeit, jenen Ungehorsamen gegenüber geschehen ist, Vorausdarstellung sein muß einer thatsächlichen Erzeigung göttlichen Verwerfungsurtheils, welche denen, die in der jetzigen Gegenwart dem jetzt ergehenden Worte Gottes, der Predigt vom Heil in Christo, ungläubig widerstreben, in Zukunft noch bevorsteht. Und zwar, wie das Gotteswort an und durch Noah zu dem jetzt gepredigten Wort Gottes nur wie ein Wort Gottes zu dem Wort Gottes schlechthin, d. h. wie vorläufige zu schließlicher und endgiltiger Heilsoffenbarung sich verhält: so muß es auch zwischen jenem schon geschehenen und diesem noch bevorstehenden göttlichen Verwerfungsgericht stehen, d. h. die den Ungläubigen der Gegenwart sicher bevorstehende richterliche Bethätigung Gottes muß die letzte, die Entscheidung ihres Geschicks schlechthin sein [2]). Steht nun Christus in einem Leben, kraft dessen er in seiner Person die thatsächliche Erzeigung göttlichen Verwerfungsgerichts an jenen einst Ungehorsamen vermitteln konnte, indem er sich in einer ihren Unglauben überführenden und verdammenden Herrlichkeit ihnen selbst darstellte; so ist das die gewisse Bürgschaft, daß er es auch sein wird, der an den in der Jetztzeit Ungläubigen das schließliche Verwerfungsgericht durch seine Selbstdarstellung in

1) gegen Wiesinger S. 245 f. vgl. 2 Pet. 2. 6. 2) vgl. Wiesinger S. 244.

Herrlichkeit vollziehen wird. Andrerseits aber ists ja dasselbe verklärte Geistesleben Christi (ζωοπ. πν.), kraft dessen ebenfalls schon jetzt eine der Errettung durch die Arche gegenbildlich entsprechende Rettung der Glaubensgehorsamen durch die Taufe geschieht; und damit ist nun hinwiederum auch die Bürgschaft gegeben, daß auf Grund dieses verklärten Lebens Christi auch die schließliche völlige Erlösung der Gläubigen aus der dem Verderben überlieferten widergöttlichen Welt geschehen wird [1]). Mit beidem aber ist wohl den Christen hinreichender Grund gegeben dafür, daß es besser sei, bei gottgemäßem Wandel die Wuth der widergöttlichen Welt über sich ergehen zu lassen, und so mit der Gemeinde Gottes der schließlichen Errettung entgegenzugehen, als sich Verfolgungen zuzuziehen durch bösen Wandel, welcher sie der widergöttlichen Welt sittlich gleichstellen und folglich auch mit ihr dem schließlichen Verwerfungsgericht entgegenführen müßte [2]).

Diese Darlegung des Grundgedankens von V. 19 ff. bestätigt sich auch aus dem, was weiterhin bis 4, 6, ja darüber hinaus bis 4, 19 folgt. Der Angelpunct ist da immer einerseits die Person Jesu Christi als dessen, der in der Fülle göttlicher Machtherrlichkeit zur großen letzten Entscheidung über alle Welt sich bereit hält und Alles darauf hin werden läßt; andrerseits der Charakter der Gegenwart als einer Wartezeit auf Ende und Endgericht, und als Zeit der bereits sich anbahnenden Scheidung der Menschheit. Gehen wir von diesem Ueberblick aus ans Einzelne, so werden uns in

Vers 19 und 20 gleich die beiden ersten Wörtchen, ἐν ᾧ, zur Vermeidung einer ganzen Reihe unrichtiger Erklärungen des ganzen Vorgangs, um den es sich handelt, dienen. Denn nach unserm Verständniß der Worte ζωοποιηθεὶς πνεύματι kann die folgende Thatsache dem an πνεύματι angeschlossenen ἐν ᾧ zufolge nur geschehen sein auf Grund dessen, daß Geist bereits für Christus ihn bestimmend geworden ist, also nur in seiner mit dem πνεῦμα gegebenen Seinsweise herrlichen Verklärungslebens [3]). Es ist das kein unbedeutender Gewinn; denn nun fallen für uns alle jene trostlosen Fragen hinweg, die man sonst vielfach auf den mühsamen Um-

1) vgl. Huther S. 138. 2) vgl. im Allgemeinen Wiesinger S. 244. 3) vgl. Wiesinger S. 237, Huther S. 146, Zezschwitz S. 21.

wegen langathmiger dogmatischer Erörterungen lösen zu müssen glaubt: ob Christus nur so, wie überhaupt die abgeschiedenen Seelen der Menschen, also nothwendiger Weise und nur als körperlose Seele in den Hades gekommen, während der Leib im Grabe lag; ob er seiner göttlichen oder seiner menschlichen Natur nach hinabgestiegen; ob die Gottheit mit seinem im Grabe liegenden Leib in lebendiger Beziehung geblieben, oder nur mit seiner Seele vereint gewesen sei u. s. f. Das Alles würde ja die Zeit des Todeszustandes voraussetzen, während doch Petrus durch das ἐν ᾧ den Vorgang offenbar in den neuen pneumatischen Lebenszustand des Herrn verlegt [1]). Petrus geht über den Todeszustand des Herrn vollkommen hinweg, von der Thatsache des Getödtetwerdens wendet er sich unmittelbar zu der ζωοποίησις. Das ist aber nicht sofort gleich ἀνάστασις [2]), sondern ist deren grundlegliche Vorbedingung, es ist die verborgene, noch in die Tiefe fallende Seite der Auferweckung des Herrn. In dem wunderbaren neuen Geistesleben, welches er in der geheimnißvollen Mitternachtsstunde bei Anbruch des dritten Tages angezogen, in diesem Leben ist er, noch bevor er es in der Auferstehung an die Oberwelt heraufbrachte [3]), hinabgefahren zur Predigt bei den Geistern [4]).

Gerade dies nun ist es, was seit Augustin von den Erklärern, welche unsere Stelle von einer Predigt Christi zur Zeit Noahs und durch Noah verstehen zu müssen glauben, geleugnet wird: „Nicht heißt es, in dem mit ζωοπ. πν. bezeichneten Zustand sei er hingegangen und habe gepredigt" [5]). Allerdings heißt es nicht so, wenn lediglich der rein an und für sich betrachtete Wortlaut darüber entscheidet, was eine Stelle besagt. Darf und muß aber auch die grammatische und logische Beziehung jeder Stelle zu ihren Umgebungen mit entscheiden, so glaube ich dennoch, daß unsere Worte jenen Gedanken aussagen. Daß in dem vorhergegangenen Participialausdruck von Geist die Rede ist, nicht blos sofern er für Christi Leben überhaupt, sondern für dasselbe gerade als ein leibliches das

---

1) gegen Bengel, Güder S. 41. 45, Weiß S. 232, Schmid a. a. O. S. 173, Delitzsch, bibl. Psychol. S. 357 u. 360 Anm. 2) vgl. Gerhard S. 487; gegen Zezschwitz S. 20. 3) gegen de Wette S. 77. 4) vgl. Thomasius, Christi P. u. W. II S. 261, Wiesinger, Zezschwitz S. 24 Anm. 3. 5) Hofmann II, 1 S. 474.

Bestimmende ist, muß wohl feststehen; schon deshalb, weil es eine für den ganzen Zusammenhang entscheidende Thatsache ist, daß das Subject zu ζωοποιηθείς der ganze Mensch Jesus Christus in und mit seinem Leibesleben ist. Wenn sich nun dies so bestimmte πνεῦμα unmittelbar in dem Relativum ἐν ᾧ fortsetzt [1]), so wird es doch wohl gegründet sein, auch dies ᾧ von dem Geist zu verstehen, sofern er eben für den im Leibe lebenden Christus, für das Leibesleben Christi bestimmend ist [2]). Es wird das um so mehr guten Grund haben, als doch auch, wie schon angedeutet, das Subject in V. 19 dasselbe sein muß wie in V. 18 [3]); wirklich dasselbe aber ist es eben nur, wenn es wieder der ganze, leiblich lebendige Christus ist. Wenn doch die bestrittene Auslegung selbst mit Recht es betont, daß in θανατωθείς und ζωοποιηθείς genau derselbe Christus gemeint ist, wie vorher in ἔπαθεν und προσαγάγῃ, nämlich „der ganze Mensch Jesus nach Leib und Seele" [4]): warum soll nun auf einmal das ἐν ᾧ so genommen werden müssen, daß das Subject zu ἐκήρυξε, welches doch hier ebenso unbestimmt eingeführt wird wie in θανατωθείς und ζωοποιηθείς, und genau so wie diese Participia lediglich durch die vorher in V. 18 gegebene Subjectsbezeichnung Χριστός seine Bestimmtheit erhält, anders als dort, nämlich als ein nicht in leiblichem Leben stehendes zu denken wäre?

Zweitens aber muß von vornherein geltend gemacht werden, daß unsere Stelle Glied eines größeren Zusammenhanges ist, in welchem alle Aussagen über Christum zu einer vollständigen Aufreihung aller Hauptmomente seines Lebens von seinem Leiden bis zu seinem Sitzen zur Rechten Gottes, ja bis zu seiner richterlichen Wiederkunft, sich zusammenschließen [5]). Es widerstrebt, daß ich so sage, einem gewissen ästhetischen Pietätsgefühl, einen solchen einheitlichen und offenbar beabsichtigten Stufengang zu unterbrechen, wie das in der grellsten Weise geschieht durch die Erklärung von einer Predigt Christi zur Zeit Noah's, die noch dazu gar nicht eigentlich, sondern nur mittelbar Christi Predigt heißen könnte. Der nach dem Zusammenhang betrachtete Wortlaut ist demnach so

1) vgl. insofern Gerhard S. 481. 486. 2) vgl. Wiesinger, Huther. 3) vgl. Zezschwitz S. 23. 4) Hofmann S. 473. 5) s. z. B. Gerhard S. 461 f., Wiesinger S. 237.

angethan, daß die Erklärung, Christus sei in dem mit ζωοπ. πν. bezeichneten Zustand hingegangen und habe gepredigt, ihm völlig entspricht.

Welch ein Leben dies Auferweckungsleben sei, das soll durch die im Folgenden berichtete Thatsache dargethan werden; und daher erklärt sich auch das καί. Denn damit sollen weder diese πνεύματα ἐν φυλακῇ Andern, Geistern oder Menschen, an die Seite gesetzt werden, denen Christus auch gepredigt hätte; noch auch heißt es „sogar", um die Größe der Gnade Christi dadurch zu begründen, daß er selbst ihnen trotz ihrer schweren Verschuldung gepredigt habe [1]); noch stellt es die, denen Christus damals gepredigt hat, denen gegenüber, welchen er jetzt predigt, denn von einer jetzt geschehenden Predigt Christi an solche, die ihr doch nicht glauben, ist im Vorhergehenden keine Rede [2]). Suchen wir im Vorausgegangenen das, dem durch dies καί das πορευθεὶς ἐκήρυξεν als entsprechendes Glied an die Seite gesetzt werden kann, so bietet sich von selbst das ohnehin zunächst stehende ζωοποιηθεὶς πνεύματι dar, woran ja auch der ganze Relativsatz angeschlossen ist. Dem, was Christo widerfahren ist, tritt das zur Seite, was er kraft solchen Widerfahrnisses nun auch seinerseits gethan, worin er seinerseits das Leben jener ζωοποίησις entsprechend bethätigt hat [3]).

Was das war, besagen die Worte πορευθεὶς ἐκήρυξεν; denn diese wollen eng zusammengenommen und so mit ἐν ᾧ verknüpft werden, daß das πορεύεσθαι nicht minder wie das κηρύσσειν, d. h. daß der aus beiden Momenten bestehende einheitliche Act ἐν πνεύματι, d. h. in seinem verklärten Leibesleben geschehen ist. Was dagegen bei einer Predigt des noch gar nicht in leiblichem Leben stehenden Christus, die also noch dazu durch irgend einen Andern geschehen sein müßte, der Zusatz bedeuten soll, daß er „hingegangen" sei, ist schlechterdings nicht abzusehen; und ich begreife es vollkommen, wenn jüngst eine der Erklärung von Christi Predigt durch Noah geneigte Stimme dies πορευθεὶς für das einzige, aber auch entscheidende Hinderniß derselben erklärt hat [4]). Denn daß Petrus damit nur sagen wollte, „Christus habe seinen

1) so Wiesinger S. 238, dagegen Huther S. 143. 2) vgl. insoweit Wiesinger S. 242. 3) vgl. Zezschwitz S. 22. 4) Luthardt bei Huther S. 142 Anm. 1).

Geist wirksam werden lassen“ [1]), widersteht von vornherein dem sprachlichen Gefühl und läßt sich auch nicht mit Beispielen begründen. Die Berufung auf 1, 11 entbehrt aller Beweiskraft, denn dort fehlt erstlich gerade das Beste, nämlich das πορευθείς oder etwas Aehnliches; sodann ist dort τὸ πνεῦμα Χριστοῦ das thätige Subject, hier aber Christus, und zwar hinsichtlich eines Thuns, „wofür ihm Geist — als allgemeiner Begriff gedacht — im Gegensatz zum Fleisch zur Vermittlung diente“ [2]); und daher ist drittens ἐν ᾧ hier auch nicht einmal gleich ἐν τῷ πνεύματι αὐτοῦ, sowie umgekehrt dort τὸ πνεῦμα Χριστοῦ nicht gleich πνεῦμα im Gegensatz zu σάρξ ist [3]). Ebenso ist die Berufung auf 1 Kor. 10, 4 weder statthaft noch sachdienlich. Denn dort ist nicht von einem Wirksamwerdenlassen des Geistes Christi oder Jehovah's die Rede, sondern von der andauernden Gnadengegenwart Jehovah's, des noch nicht Ἰησοῦς, noch nicht Mensch gewordenen Gottes des Heils bei seinem Volke [4]), und der Ausdruck ἀκολουθεῖν ist dort veranlaßt und gerechtfertigt durch die Beziehung auf die unmittelbar vorher genannten sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen solcher Gnadengegenwart, nämlich die mit dem Volk ziehende Wolken- und Feuersäule. Daß dem noch nicht Mensch gewordenen Christus die Bewegung des Hingehens so gut wie die des Begleitens überhaupt zugeschrieben werden kann [5]), ist ja freilich selbstverständlich; aber darum handelt sichs auch nicht, sondern ob das bloße Wirksamwerdenlassen seines Geistes, wodurch Noah zum Organ seiner Verkündigung gemacht wurde, ein solches Hingehen genannt werden kann, das ist die Frage; und wir müssen sie verneinen [6]) trotz 1 Kor. 10, 4 und auch trotz Eph. 2, 17 [7]). Denn hier ist erstlich schon von einem Kommen und einer darauf hin geschehenen Verkündigung des in verklärtem Leibesleben stehenden neutestamentlichen Menschensohnes die Rede, womit also noch gar nicht die Berechtigung desselben Ausdrucks für einen analogen Vorgang während des alttestamentlichen, vormenschlichen Lebens Christi, und besonders während der vorisraelitischen Zeit der Heilsgeschichte, begründet ist [8]). Ueberhaupt nämlich, auch abgesehen von der schon besprochenen unstatthaften Um-

1) Hofmann S. 475. 2) derselbe S. 474. 3) vgl. Huther S. 140. 4) vgl. Wiesinger S. 240. 5) Hofmann S. 475. 6) gegen Huther S. 140. 7) gegen Hofmann a. a. O. 8) vgl. Wiesinger S. 240.

setzung von πνεῦμα in τὸ πν. αὐτοῦ, ist es auch an sich nicht richtig, daß „Christus da, wo er vor seiner Menschwerdung seinen Geist wirksam werden ließ, sich den Menschen nicht anders gegenwärtig gemacht hat, als er es jetzt nach seiner Erhöhung thut," indem „der Unterschied nur ist, daß der Geist, in dem er es thut, jetzt seines verklärt menschlichen Lebens Geist ist" [1]) — dieser letztere Unterschied hebt eben jenes „nicht anders" wieder auf. Denn wenn es auch dort wie hier sein Geist ist, durch dessen Wirksamwerdenlassen Christus sich gegenwärtig macht, so ists doch dieser Geist dort und hier in einer verschiedenen Bestimmtheit, und folglich ist auch sowohl sein Wirksamwerden selbst, als auch die Art der dadurch sich herstellenden Gegenwart Christi beidemale eine andere. Das erstere sagt uns am deutlichsten Joh. 7, 39, wo es heißt, heiliger Geist sei vor Jesu Verklärung noch nicht gewesen; das andere haben wir aus 1, 11 ff. schon früher ersehen. Denn dort wird im Gegensatz zu der wirksamen Einwohnung des πν. Χρ. in den Propheten geltend gemacht, daß die neutestamentliche Predigt geschehe πν. ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ, d. h. in Kraft des heiligen Geistes, wie mit seinem nunmehrigen Kommen der Thatbestand einer bleibenden Gegenwart desselben auf Erden gesetzt ist. Gerade für die alttestamentliche, und wieder besonders für die vorisraelitische Zeit ist demnach das Charakteristische ein einzelnes Wirksamwerden des Geistes, und nicht für eine darin sich vollziehende, sondern höchstens für die mit jenem einfürallemaligen Herabkommen des Geistes gewordene Gegenwart Christi wäre ein so örtlicher Ausdruck wie πορευθείς statthaft; das liegt nicht nur in der Natur der Sache, sondern wird auch durch den Ausdruck ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ gegenüber dem bloßen το ἐν αὐτοῖς angedeutet. Ebenso ist auch Eph. 2, 17 nicht, wie es doch an unserer Stelle sein müßte, von einem einzelnen Kommen Christi die Rede, welches lediglich zum Behuf des Verkündigens geschehen und in demselben ganz und gar aufgegangen, also mit ihm auch vorüber gewesen wäre; sondern Paulus meint da „den Anfang eines Wirkens im Geiste, aber eines darum nicht minder persönlichen Wirkens und persönlicher Gegenwart" [2]). Also nicht ein in einer einzelnen Geisteswirkung bestehendes einzelnes Gegenwärtigwerden, sondern eine wirkliche ent-

1) Hofmann S. 475. 2) Hofmann selbst a. a. O.

scheidende Veränderung in seiner, des leiblich Lebenden, Verbindung mit der auf der Erde befindlichen Gemeinde ist mit dem ἐλθών ausgesagt; und dazu verhält sich εὐηγγελίσατο als ein einzelnes, auf Grund dieses bleibenden Thatbestands von ihm geschehenes Thun.

Wenn es also auch gewiß ist, daß man sagen kann πορεύεσθαι ἐν πν., wenn wir sogar auch zugeben wollten, daß man es von dem Menschgewordenen wie von dem noch nicht Menschgewordenen sagen könne[1]), so kann es doch nimmermehr gebraucht werden zur Bezeichnung einer bloßen einzelnen Wirkung des Geistes des noch nicht Menschgewordenen, welche Noah zum Zeugen Christi machte; und von diesem Gesichtspunct aus schließen wir uns der Behauptung an, daß der Apostel, wenn er die Predigt Noahs und Christi durch ihn meinte, nicht wohl einen mißverständlicheren Ausdruck wählen konnte, als dies πορευθείς[2]). Der Einwand, daß der Vorwurf ungeeigneten Ausdrucks auf dem Apostel bliebe, auch wenn er eine That des verklärten Christus meine, indem diese ja dann durch ἐν πνεύματι als etwas bezeichnet wäre, das er im Gegensatz zu leibhaftiger Selbstdarstellung mittelst Geistes gethan[3]), — dieser Einwand beruht auf einer offenbaren Verwechslung der Begriffe σάρξ und Leiblichkeit[4]). 1 Kor. 15, 45, wo es von Christo als dem andern Adam heißt ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, ist doch Christus auch nicht im Gegensatz zu leibhaftiger Seinsweise als Geistwesen bezeichnet; „nicht nur vorzugsweise hat man dabei an Christi Leiblichkeit zu denken, sondern es handelt sich, wie es ja der Zusammenhang gar nicht anders zuläßt, ganz und ausschließlich um die Leiblichkeit des Lebens Christi“[5]). So ist ja auch an unserer Stelle in ζωοποιηθείς πνεύματι der ganze leiblich lebendige Christus gemeint, und ihm ein leibliches Leben zugesprochen, welches nicht an menschlicher Natur, wie sie infolge der Sünde ist, d. h. an σάρξ, sondern an πνεῦμα seine bestimmende Macht hat; und wir haben bereits darauf hingewiesen, daß auch das Subject zu πορευθείς und ἐκήρυξε, wie vorher, der leiblich lebendige Christus ist. Es wird also wohl auch hier gerade nach dem Zusammenhang gar nicht anders zu denken sein, als daß

1) Hofmann S. 474. 2) Thomasius, Chr. Pers. u. Werk II S. 261. 3) Hofmann S. 474. 4) vgl. Huther S. 140. 5) Hofmann selbst S. 533.

er nicht im sarkisch leiblichen, sondern im pneumatisch leiblichen Leben hingegangen ist und gepredigt hat.

Freilich wird so nur um so deutlicher, wie unmöglich es ist, dies πορευθείς von dem im Grabe liegenden Christus, d. h. vom Eintritt seiner im Tode vom Leibe geschiedenen Seele in den Ort des Todes zu verstehen. Von dem zu neuem Leben Erweckten aber verstanden, ist dies πορευθῆναι so gewiß ein wirkliches Hingehen, wie das πορευθῆναι εἰς οὐρανόν V. 22, eine Veränderung der räumlichen Beziehungen seines leibhaftigen Lebens [1]); und zwar eine solche, welche, wie die Himmelfahrt selbst, durch eben dies πορευθείς als freie Bethätigung seines Lebens der Macht und Herrlichkeit charakterisirt ist [2]).

Das war sie aber nach unserer Stelle nicht sowohl an sich, als vielmehr in Verbindung mit einem Thun, zu dem sie als ermöglichende Vorbedingung sich verhält, nämlich mit einem κηρύσσειν. Man versteht dies meist von der Verkündigung des Evangeliums zum Zweck der Bekehrung, und zwar weil es im N. T. nie in anderem Sinn stehe [3]). Bevor wir aber dies als unbegründet darthun, können wir von vornherein schon aussprechen, daß κηρύσσειν zunächst nur bedeuten kann „Herold sein, als Herold auftreten und thätig sein", so daß dann die jedesmalige Beschaffenheit dieser Thätigkeit bei mangelnder Inhaltsangabe erst nach den Verhältnissen, unter welchen, nach den Hörern, an welche, und aus der Angelegenheit, um deren willen sie geschieht, sich bestimmt [4]). Hier nun sind offenbar die Hörer das am meisten Charakteristische; um uns aber ihrer zu vergewissern, müssen wir vor allem die Construction ordnen.

Zunächst scheint es mir zweifellos, daß die Geister mit ἀπειθήσασι nach einem Verhalten benannt sind, welches zeitlich früher war, als das κηρύσσειν Christi, obwohl das neuerlichst wieder geleugnet wird mit Hilfe der zwiefach unmöglichen Construction, daß ἐκήρυξεν ἀπειθήσασιν in der Bedeutung „er predigte ihnen, ohne

---

1) vgl de Wette, Wiesinger S. 240, Thomasius a. a. O. 2) vgl. Engelhardt, Ztschr. f. Prot. u. K. 1856 B. 31, S. 274. 3) vgl. Wiesinger S. 241, Huther, König Lehre v. Chr. Höllenf. S. 16. 4) vgl. Engelhardt a. a. O, auch Huther.

daß sie gehorsamten" zusammengenommen, und dann ποτέ als Zeitbestimmung zu diesem einheitlichen Ausdruck gefaßt wird [1]). Was zunächst das Erstere betrifft, so wird der Einwand, daß es dann ἀπειθοῦσι heißen müsse, durch Berufung auf die grammatische Regel abgewiesen, daß das griechische Participium immer in demjenigen Tempus stehe, welches erfordert würde, um das participialisch Ausgedrückte mit dem Verbum finitum zu sagen. Diese Regel ist nun zwar, wie sich zeigen wird, gar nicht in dieser umfassenden Allgemeinheit gemeint, in welcher sie auch nicht richtig wäre; dennoch aber sind wir ganz einverstanden damit, daß ἀπειθήσασι mit ἠπείθησαν aufzulösen sei. Aber womit ist dann bewiesen, daß diese beiden Thatsachen gleichzeitig sind? Doch wohl nicht damit, daß es zwei Aoriste sind. Oder womit ist gesagt, daß das ἀπειθεῖν zeitlich an das κηρύττειν sich anschließt? Doch wohl nicht damit, daß es hinter ἐκήρυξε steht. Gerade wie Apg. 12, 25 ὑπέστρεψαν πληρώσαντες selbstverständlich nicht heißt ὑπέστρεψαν καὶ ἐπλήρωσαν, sondern ἐπλ. καὶ ὑπ.; so heißt auch ἐκήρυξεν ἀπειθήσασι, mit καί aufgelöst, nicht ἐκήρυξε καὶ ἠπείθησαν, sondern ἠπείθησαν κ. ἐκήρ. Die Stellung des Part. vor oder nach dem Verbum ist da vollkommen gleichgiltig. Wollen wir nun auch ganz davon absehen, daß schon diese Auflösung die Voraussetzung der Vorzeitigkeit des ἀπειθεῖν erweckt, so ist uns mit derselben doch jedenfalls nur soviel gesagt, daß beide Thatsachen der Vergangenheit angehören, und weiter hilft uns eben auch jene Regel nicht. Darüber, in welchem zeitlichen Verhältniß nun diese gleichermaßen der Vergangenheit angehörigen Thatsachen wieder zu einander selbst stehen, läßt sich aus dieser Regel absolut nichts entscheiden, sondern es kommt da ausschließlich darauf an, welches Participium Petrus gewählt hat; und hier gilt nun die Regel: „Im temporalen Verhältnisse bezeichnet das Particip eine rein äußerlich der Zeit nach stattfindende Verbindung, wie eben das Tempus des Particips sie andeutet: das Präsens Gleichzeitiges, der Aorist und das Perfect Vorzeitiges, das Futur Bevorstehendes" [2]). Wollte also der Apostel das ἀπειθεῖν als gleichzeitig mit dem κηρύττειν participialisch ausdrücken, so hatte er allerdings dafür kein anderes Particip als das des Präsens, resp. des Imperfects:

1) Hofmann S. 477. 2) Krüger, griech. Sprachl. §. 56, 10. S. 200.

ἀπειθοῦσιν [1]); gerade wie es Mtth. 8, 5 heißt προσῆλθεν παρακαλῶν, und 20, 20 προσῆλθεν προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσα, wofür Marc. 5, 6 in aufgelöster Rede steht ἰδὼν ἔδραμε καὶ προσεκύνησεν, und Luk. 5, 12 ἰδὼν τ. Ἰησ. πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον ἐδεήθη [2]). Wenn es ferner z. B. Mtth. 19, 1. 2 heißt: ἦλθεν εἰς τ. ὅ. τ. Ἰ. καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄ. π. καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς, so könnte das doch nimmermehr participialisch heißen: ἐλθόντι ἠκολούθησαν oder ἦλθεν ἀκολουθησάντων αὐτῷ ὄχλων π. oder ἀκολουθήσαντας ἐθεράπευσε; sondern nur ἐρχομένῳ αὐτῷ ἠκολούθησαν (Luk. 17, 12 vgl. mit Mtth. 8, 5), oder ἦλθεν ἀκολουθούντων αὐτῷ ὄχλων π. oder ἀκολουθοῦντας ἐθεράπευσεν. Das Zeitverhältniß beider Thatsachen konnte aber auch als ein gleichzeitiges im weiteren Sinn gefaßt werden, so daß das ἀπειθεῖν als einheitliches Ergebniß der Predigt unmittelbar an diese sich anschloß. Dann hatte Petrus die Wahl, entweder ἠπείθησαν im Verb. fin. zu setzen und es durch eine passende Conjunction mit ἐκήρυξε zu verbinden; oder, wenn er sich gerade participialisch ausdrücken wollte, so mußte er κηρύττειν ins Part. setzen und schreiben κηρύξαντι ἠπείθησαν, wie er unmittelbar vorher geschrieben hat πορευθεὶς ἐκήρυξε. Wie letzteres heißt: „er ging hin und predigte dann", so würde jenes ganz richtig heißen: „er predigte, und dann gehorsamten sie ihm nicht." Aber dieses letztere griechisch auszudrücken durch ἐκήρυξεν ἀπειθήσασιν, ist ebenso unmöglich, als für jenes zu setzen ἐπορεύθη κηρύξας. Denn ἐκήρυξεν ἀπειθήσασιν heißt eben so gewiß und natürlich: „er predigte denen, welche ungehorsam gewesen waren", so gewiß auch 2 Pet. 2, 4 οὐκ ἐφείσατο ἁμαρτησάντων selbstverständlich nur heißen kann: „er schonte derer nicht, die gesündigt hatten." Ebenso in der sprachlich völlig conformen Stelle Mtth. 8, 1; καταβάντι αὐτῷ .. ἠκολούθησαν, wofür doch selbstverständlich auch ἠκολούθησαν καταβάντι gesetzt werden kann, heißt eben auch nimmermehr: „sie folgten ihm, während, indem er herabging", sondern: „nachdem er herabgegangen war". Das erstere hätte Matthäus so gewiß mit καταβαίνοντι gegeben, als er 20, 17 richtig zu schreiben weiß ἀναβαίνων ..

1) vgl. Wieſinger S. 243. 2) vgl. Mtth. 14, 25; 19, 3; 22, 35; Luk. 3, 3; 7, 3; 17, 15. 16 und dazu Marc. 7, 25; 5, 6; Joh. 9, 38; Apg. 10, 38.

παρέλαβεν, oder 17, 9 *καταβαινόντων αὐτῶν ἐνετείλατο*. Denn das ist und bleibt die grammatische Regel: „das Particip des Aorist bezeichnet das dem Verbum, an welches es sich anschließt, Vorhergegangene, Vorzeitiges“ [1]).

Allerdings ist es möglich, daß das Particip des Aorist mit seinem aoristischen Hauptverbum in dieselbe Zeit zusammengehört, und dieser bei Plato vorkommende Fall ist der Anlaß, bei welchem jene Regel von der Gleichheit des Tempus für Particip und Verbum fin. geltend gemacht wird [2]), welche, wie wir oben erwähnten, zur Rechtfertigung der bisher bestrittenen Erklärung dienen soll. Es heißt nämlich dort: *εὖ γ' ἐποίησας ἀναμνήσας με*: bene fecisti quod me admonuisti. Es ist das eine bekannte Erscheinung, die sich oft genug wiederholt (*λαθὲ βιώσας*, *ἀποκρινάμενος ἔλαθες* u. a. m.), und heißt in eine Regel gefaßt: „Bei Verben, die ein Urtheil über ein Verfahren oder einen Zustand aussprechen, bezeichnet das Part. die Handlung, auf welche dies Urtheil sich bezieht: darin daß, damit daß, dadurch daß. Dem Aorist gesellt sich dabei auch das Particip im Aorist ohne den Begriff des Vorzeitigen“ [3]). Aber leidet das auch nur die allerentfernteste Anwendung auf unser *ἐκήρυξεν ἀπειθήσασι*? Nicht eine einzige, im Part. ausgedrückte Handlung und ein im Verbum fin. dazu gesetztes Urtheil haben wir da, sondern zwei ganz selbstständige Handlungen.

Der Gebrauch des Part. Aor. in dieser Weise ist aber noch ausgedehnter: „Einem Aorist angefügt bezeichnet das Part. des Aorist zuweilen insofern jenem Gleichzeitiges, als es ausdrückt, wodurch, worin eben die Handlung des Aorist sich äußert“ [4]), d. h. insofern, als es die thatsächliche Art und Weise ihres Vollzugs benennt. Auch hier wieder ist, wie vorhin, der Sachverhalt der, daß eine und dieselbe Handlung eines und desselben Subjects mit zwei Verbis bezeichnet wird [5]), indem das eine die Handlung einfach nach ihrem Geschehen, das andere nach ihrem Wesen, ihrer Bedeutung, oder auch nach der Modalität ihres Vollzugs benennt. Unter diese Regel ge-

---

1) Krüger a. a. O. I, 2 § 53, 6. Anm. 7) S. 154. 2) Stallbaum z. Plato's Phädon 60 D. 3) Krüger a. a. O. § 56, 8. S. 197; vgl. Bernhardy, gr. Synt. S. 383. 4) Krüger a. a. O. § 53, 6. Anm. 8) S. 155. 5) so Stallbaum selbst a. a. O.

hört demnach auch das einzige Beispiel, welches etwa die bestrittene Uebersetzung unserer Worte zu rechtfertigen scheinen könnte: *ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι* (Xen. Mem. I, 4, 8). Auch hier wieder ist nur ein Vorgang hinsichtlich der Art und Weise seines Vollzugs durch das aoristische Part. näher beschrieben. Daß dabei dies Part. grammatisch auf ein anderes Subject sich bezieht und in anderem Casus steht, als das Subject des Verb. fin., ist vollkommen gleichgiltig; den Ausschlag gibt, daß der Sache nach eine einzige Person als Subject eines und desselben, nur durch zwei Verba beschriebenen Vorgangs oder Widerfahrnisses zu stehen kommt. Wie wenig jener formale Umstand zu bedeuten hat, und wie genau die Stelle in die obige Regel sich fügt, sieht man deutlich, wenn man sich den Satz etwa so denkt: *συνήρμοσαι τὸ σῶμα* (acc.) *ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβών*. Christi Predigen aber und der Geister Ungehorsam, obwohl sie concurriren, bleiben immer zwei verschiedene Handlungen nicht nur desselben Subjects, sondern zweier verschiedener Subjecte; ihre Zusammenfügung mittelst eines in obigem Sinn gemeinten aoristischen Particips widerstreitet geradezu den Cardinalregeln aller Participialconstruction und entbehrt jeglichen Beispiels. Denn das einzige, welches aus dem neutestamentlichen Sprachgebrauch beigebracht worden ist, Apgsch. 16, 23, fällt nach dem Bisherigen von selbst weg [1]), abgesehen ganz davon, daß in der Aussage *ἔβαλον εἰς φυλακήν, παραγγείλαντες ... ἀσφαλῶς τηρεῖν αὐτούς* das *παραγγέλλειν* auf jeden Fall ebensogut vor als nach dem *βάλλειν* gedacht werden kann.

So lehrt also schon die grammatische Betrachtung des *ἀπειθήσασιν* an sich, daß es zeitlich vor das *ἐκήρυξε* fällt; und diese Vorzeitigkeit ist es nun auch, die durch *ποτέ* noch schärfer hervorgehoben wird. Denn eben nur dann hat diese Partikel hier Grund und Sinn, wenn sie dazu dienen soll, das *ἀπειθεῖν* der Geister einer andern, früheren Zeit zuzuweisen, als in welcher das *κηρύσσειν* geschah [2]). Gehörte *ἐκήρυξεν ἀπειθήσασι* zusammen, so stünde *ποτέ* nicht nur in einer bei seiner enklitischen Unselbstständigkeit doppelt unerträglichen Isolirung und Abgerissenheit [3]) — der

1) ebenso die an sich noch passendere Stelle 11, 30. 2) vgl. Flacius b. Steiger S. 351, Wiesinger S. 243, Zezschwitz S. 24. 28. 3) vgl. Huther.

Apostel hätte es doch wenigstens irgendwo vor oder unmittelbar hinter dem ἐκήρυξε setzen müssen — sondern es ist dann überhaupt vollkommen entbehrlich [1]).

Endlich aber läßt auch die substantivische Bezeichnung der Hörer selbst nicht an eine Predigt zur Zeit und durch den Mund Noah's denken. Denn wenn dagegen eingewendet wird, nicht zur Zeit der Predigt seien sie πνεύματα ἐν φυλακῇ gewesen, sondern der Apostel benenne sie gleich nach dem, was sie jetzt sind, so wird da nur mittelst sprachwidriger Eintragung eines νῦν die Schwierigkeit umgangen, daß doch selbstverständlich in der Erzählung eines geschichtlichen Factums die vorkommenden Subjecte oder Objecte das, als was sie genannt sind, eben auch damals waren, als das Erzählte sich begab [2]). Daß Petrus nicht habe schreiben können τοῖς νῦν ἐν φ. πν., weil das heißen würde, Christus habe auch den jetzt in Haft befindlichen Geistern gepredigt, nicht blos den früher in diesem Zustande Gewesenen [3]), ist ebenso wenig richtig, als daß es, weil νῦν fehlt, heißen müsse, er habe auch diesen Geistern, nicht blos Anderen gepredigt. Das καί läßt nur die Aussage, die es einführt, irgend einer vorhergehenden als entsprechendes Glied zur Seite treten; welches specielle Moment derselben dann dies Verhältniß der Parallele begründet, darüber entscheidet nicht das καί, sondern der Zusammenhang. Hier, wo καί ohnehin an der Spitze der ganzen Aussage steht, ist eben auch diese selbst und ganz der vorhergehenden parallel gedacht, wie wir das schon früher besprachen: was ihm widerfahren ist, dem tritt zur Seite, was er kraft dessen nun auch gethan.

Nach dem Allen wird es wohl gerechtfertigt sein, wenn wir das ἀπειθεῖν in eine frühere Zeit als das κηρύττειν setzen, dagegen dieses Predigen eben zu der Zeit geschehen sein lassen, wo die Hörer πνεύματα ἐν φυλακῇ waren. Denn φυλακή ist nicht ein Ort [4]), sondern nach 2 Pet. 2, 4. 9; Jud. 6; Offbg. 20, 7 ists ein Zustand [5]); der Ort, wo die hier Genannten sich befinden, ist nur insofern mittelbar angegeben, als Geister Verstorbener eben nur am Ort des Todes, im Scheol sein können. Dort sind nämlich bis

---

1) vgl. Bengel, Huther. 2) vgl. Wiesinger S. 238 f. 3) Hofmann S. 478. 4) so de Wette, Huther. 5) vgl. Wiesinger, S. 238, Hofmann S. 475.

zur Auferstehung alle Verstorbenen, aber in verschiedener Seinsweise. Denn da das Individuumsleben im Tod nicht unbedingt aufgehoben wird, so muß auch der Todeszustand bei den Einzelnen sich darnach bestimmen, ob das individuelle Leben ein sittlich gut oder böse bestimmtes gewesen ist. Für die im letzteren Fall Befindlichen nun ist der Todeszustand eine φυλακή, eine Gefangenschaft, in der sie behalten werden zum letzten Gericht [1]), während den vor Christo gestorbenen Frommen noch eine Wandlung ihres Zustands in selige Freiheit und Herrlichkeit bevorsteht. Diese Wandlung erfolgt nun, wie auch bei den Lebenden, die an Christum glauben, in vorläufiger Weise schon auf Grund der Auferweckung Jesu Christi [2]). Allein davon ist hier nicht die Rede, sondern die Stelle spricht lediglich von den Zeitgenossen Noah's, welche infolge ihres Unglaubens so dem Tod verfielen, daß sie nun πνεύματα in der mit ἐν φυλακῇ angedeuteten Art und Weise sind. Das Part. ἀπειθήσασιν aber ist nicht aufzulösen mit „weil", auch nicht mit „obgleich" [3]), wobei ein καίπερ schwerlich fehlen dürfte [4]); sondern es ist eine einfache, relativisch aufzulösende Apposition zu πνεύματα, welche zu dem Vorhergehenden in keine andere innere Beziehung tritt, als daß sie andeutet, wiefern ihr individuelles Leben so geartet war, daß dann ihr Todeszustand in der Weise einer φυλακή sich bestimmen mußte, und welche dann mit der substantivischen Bezeichnung πν. ἐν φυλ. zusammen dazu dient, die Art der Beziehung zu charakterisiren, in welche Christus durch seine Erscheinung und Predigt zu ihnen trat und treten konnte. Ob Christus auch andern Geistern oder den andern in Haft befindlichen Geistern gepredigt habe, ist eine müßige Frage, da der Text von ersterem nichts enthält, und bezüglich des letzteren nicht einmal ersehen läßt, ob es nur überhaupt noch andere πνεύματα ἐν φυλακῇ gebe. Nur verbietet allerdings der vor πν. stehende, vor ἀπ. aber weggelassene Artikel, die Erwähnung dieser Geister der Noachiten als bloßes Beispiel anzusehen [5]); während es andrerseits ungegründet ist, daß nach unserer Erklärung wegen der Artikellosigkeit von ἀπειθήσασι Christus allen den in Haft befindlichen Geistern überhaupt gepredigt

1) vgl. Zezschwitz S. 26. 2) Mtth. 27, 52. 3) so Wiesinger S. 243. 4) vgl. Huther u. 2 Pet. 1, 12. 5) so z. B. Bengel, Schaf b. König a. a. O. S. 15; vgl. dagegen Zezschwitz S. 27.

habe, wobei dann durch die folgende zeitliche Bestimmung ihres Unglaubens die unmögliche Vorstellung entstehe, als ob alle die, welche Christus in Haft gefunden, Zeitgenossen Noah's gewesen wären [1]). Petrus will nur sagen, daß Christus eben den (bestimmten) Geistern der Noachiten gepredigt hat, daher setzt er vor πνεύμασιν den Artikel; ob ihnen gleichwie Andern, oder mit Ausschluß Anderer, läßt er gänzlich ignorirt [2]); und hat er demnach kein Interesse, durch Wiederholung des Artikels vor ἀπειθήσασι die Ausschließlichkeit dieser Objecte hervorzuheben [3]), so hat auch die thatsächliche Auslassung desselben nicht darin ihren Grund, daß er diese inhaftirten Geister mit den andern zur Gesammtheit aller πν. ἐν φυλ. zusammenfassen wollte. Er läßt vielmehr den Artikel nur deßhalb weg, weil er das ungläubige Verhalten als charakteristisches Merkmal für die sittliche Art dieser πνεύματα bei ihren Lebzeiten aussagen [4]), und so diese participiale Näherbestimmung in das bereits besprochene Verhältniß zu ἐν φυλακῇ einerseits und zu ἐκήρυξεν andrerseits bringen will. „Er predigte den in Haft befindlichen, einst zur Zeit Noah's ungehorsam gewesenen Geistern." Von diesen gerade und allein spricht aber Petrus deßhalb, weil sie gerade und allein auch mit ihrer irdischen Geschichte eine wirkliche Vorausdarstellung der Gegenwart sind, in der die Leser stehen. Auch ihr ἀπειθεῖν, wie das der Verfolger unserer Leser, geschah in einer Wartezeit, die einer zwiefachen richterlichen Entscheidung Gottes vorherging, und war ein böswilliges Verachten des Gotteswortes, das durch Noah ihnen kund ward, ein Widerstreben gegen den Gott der Gnade, indem sie thatsächlich erklärten, daß es ihnen gar nicht darum zu thun sei, der Menschheit, deren Geschichte Gott in Gnaden dem Heil zuführen wollte, angehörig zu bleiben; eine Verachtung der göttlichen Gerichtsdrohung, welche sie in unbußfertiger Selbstgenügsamkeit bei ihrem widergöttlichen, sündigen Sein und Thun beharren ließ — und das Alles gegenüber einer im Glaubensgehorsam gegen Gottes Wort zusammengeschlossenen, kleinen, aber in zuversichtlicher Hoffnung des Heils gewissen Gemeinde in ihrer Mitte, an der sie, wie jetzt die heidnischen Verfolger der Leser, bei gewissenhaftem Wahrheitssinn ein fortwährendes leibhaftiges Zeugniß von der inneren Kraft und

1) Hofmann S. 476. 2) vgl. Engelhardt S. 276 f. 3) dies auch geg. Wiesinger S. 242. 4) vgl. Huther S. 143, Zezschwitz S. 27.

Wahrheit dieses Gotteswortes wie des Glaubensgehorsams gegen dasselbe hätten haben müssen.

Hat es nun aber mit den Hörern dieser Predigt Christi solche Bewandtniß — wie soll das dann eine Heilspredigt, die außerordentliche, einzig dastehende Gnadenthat einer nochmaligen Anerbietung des bei Lebzeiten verschmähten Heiles nach dem Tode sein? [1]) Man hat auf alle mögliche Weise den Unglauben jener Noachiten in milderndem Lichte darzustellen gesucht [2]). Aber sowohl unserer Stelle, die in der langen Auseinanderlegung jenes ποτέ offenbar eine nachdrückliche Beschreibung der unverantwortlichen Schuld jenes Unglaubens geben will [3]), als auch der Erzählung 1 Mos. 6, 1 ff. und ihrer dem Ap. gewiß vorschwebenden Verwendung durch Jesum [4]) wäre es wahrlich entsprechender, die unvergleichliche Größe der Sünde und Schuld zu betonen, die jene Generation auf sich geladen haben muß. Es ist der dunkle Hintergrund eines zügellosen, trotzigen Sündentreibens fast gigantischer Art, der hinter den andeutenden Worten des Berichts unheimlich hervorschaut. Und ist ja doch schon dies ein absolutes Veto wider alle Milderungsversuche, daß der Unglaube jener Noachiten kein entschuldbarer, gleichsam unwissentlicher war, da sie in einer Zeit lebten, wo die Kenntniß des Einen wahren Gottes der Gnade und der auf seinem Verheißungswort ruhenden Hoffnung des Heils noch in lebendiger Ueberlieferung bezeugt und durch göttliche Kundgebungen gesichert und verbürgt war. Es war eben — dabei wird es bleiben — das Verhalten jener Zeitgenossen Noah's ein so intensiv sündiges und widergöttliches geworden, daß es, auf dem Weg weiterer Entwickelung zur schlechthinigen und allgemeinen Gottesfeindschaft gesteigert, die Hinausführung des göttlichen Heilswillens verhindert haben würde, also Gott den Herrn nöthigte, durch richterliche Vertilgung diesem Ausgang vorzubeugen. Es ist allerdings die Fluth ein Gericht über die Schuld des Geschlechts, nicht über die Schuld der Einzelnen [5]), wobei der sittliche Stand der Einzelnen ein sehr verschiedener gewesen sein kann. Allein das ist die Frage, ob diese Verschiedenheit nicht eine

---

1) so z. B. de Wette S. 79, Wiesinger S. 244 ff., Huther, König S. 16, Güder S. 50; s. dagegen besonders Zezschwitz S. 37 ff. 2) s. z. B. Wiesinger S. 249. 3) vgl. Wiesinger selbst S. 243, Zezschwitz S. 28. 4) Mtth. 24, 37 ff. 5) Wiesinger S. 249.

blos graduelle innerhalb derselben wesentlichen Gerichtsreife, sondern eine solche war, welche den Unglauben der Einen zu etwas wesentlich Anderem machte, als zu einer des Heilsverlustes würdigen Schuld, wie er das bei den Andern war; und diese Frage glaube ich nach der biblischen Erzählung allen bloßen Vermuthungen gegenüber einfach verneinen zu müssen. Aber wenn es auch bei Einzelnen so war, so ist es ja doch hinsichtlich dieser, sowie derer, die etwa durch die einbrechende Fluth selbst noch zur Buße gebracht wurden, schlechthin undenkbar, daß Gott sie mit den andern unbußfertig Hingefahrenen in denselben Zustand der Gottverlorenheit versetzt haben sollte, um sie dann erst nach Jahrtausenden durch eine Heilspredigt Christi daraus zu erledigen. Er mußte dann gleich mit ihrem Tod ihr Geschick eine andere Wendung nehmen lassen, als bei denen, die im Tode εἰς φυλακήν kamen. Und nur von den infolge Unglaubens in Haft befindlichen Geistern redet der Text: wenn also unter den Noachiten solche waren, deren Unglaube sittlich so geartet war, oder sich so änderte, daß sie trotz desselben im Tod nicht in den Zustand der Gottverlorenheit zu kommen werth waren, dann sind sie von vornherein nicht unter den in Haft befindlichen Geistern, die nach unserer Stelle jene Predigt Christi gehört haben.

Das aber muß festgehalten werden, daß φυλακή in solchem Zusammenhang überall den unabänderlichen Zustand des Behaltenwerdens zum letzten, entscheidenden Gericht der Verdammniß bedeutet. Wer als gottlos Gewesener im Todeszustand ἐν φυλακῇ ist, der ist in einem hoffnungslosen Todeszustand, er ist ein Gottverlorener [1]).

Ferner: wenn Gott dem Menschen die Gnade anbieten und ihn zur Bekehrung rufen läßt, so findet da ein langmüthiges Warten Gottes statt, welches hier in dem auffallenden ποτέ und seiner nachfolgenden näheren Bestimmung offenbar recht geflissentlich auf jene Zeit beschränkt wird, wo sie eben nicht gehorsamen mochten [2]); für die Zeit des κηρύσσειν ist eben damit die μακροθυμία Gottes sammt ihrem ἀπεκδέχεσθαι, somit aber auch die Möglichkeit einer sittlichen Entscheidung für oder wider solche Predigt, ausgeschlossen.

---

1) vgl. Hofmann I, S. 494. 497; II, 1 S. 475 f.; gegen Wiesinger S. 244. 247, König S. 20, Güder S. 45. 2) vgl. Bengel zu ἀπεξεδέχετο, Zezschwitz S. 28 f.

Sodann: wenn es sich um eine Bezeugung des heilskräftigen Geisteslebens des Heilsmittlers zum Behuf der Bekehrung handelt: ist es dann nicht das Allernothwendigste, daß eben auch etwas von einer heilskräftigen Wirkung gesagt wird, und das Allerbefremdlichste, daß die Stelle davon vollständig schweigt, indem sie lediglich die Thatsache des κηρύττειν, und noch dazu ohne alle Angabe des Inhalts dieser Predigt berichtet?

Und was soll eine solche Heilspredigt zur Bekehrung hier im Zusammenhang? Es wäre in der That seltsam genug, wenn der Apostel seinen mahnenden Ausspruch, es sei besser bei gutem, als bei bösem Thun zu leiden, im weiteren Verlauf damit begründete, daß die rettende Gnade des Heilsmittlers auch den ärgsten Uebelthätern nach ihrem Tod noch dargeboten worden sei. Denn so gewiß ohne begründende Beziehung auf V. 17 die ganze Ausführung zweck- und zusammenhangslos wird, so gewiß fordert jenes κρεῖσσον eine Begründung nicht aus der sittlichen Verpflichtung zu dem ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν, sondern aus dem Gewinn, der daraus erwächst; und zwar nicht daraus, daß es ein geduldig getragenes, sondern daß es ein unverschuldetes Leiden ist [1]). Was aber endlich die Hauptsache ist: von einer Möglichkeit sittlicher Aenderung oder gar christlicher Bekehrung nach dem Tode weiß die Schrift nichts, gar nichts; und soviel auch durch eine solche Lehre Licht, Trost und Beruhigung in die Räthsel des Lebens der einzelnen Menschen wie der gesammten Menschheit kommen könnte — ganz abgesehen von dem ungeheueren Schaden, der sicherlich durch sie angerichtet würde — es gilt eben doch nur demüthig dem Gotteswort sich zu unterstellen, welches die sittliche Geschichte des Menschen auf das Diesseits beschränkt [2]), und jenseits der Pforte des Todes nur den göttlich richterlichen ewigen Abschluß dieser Geschichte kennt: „Es ist dem Menschen gesetzt einmal zu sterben, darnach aber das Gericht."

Demnach werden wir schon durch diese Unmöglichkeit zu dem hingetrieben, was auch von vornherein als das Richtige sich darstellt, nämlich unser κηρύσσειν, statt von einer heilskräftigen Predigt zur Bekehrung, im Wesentlichen mit den alten Dogmatikern von einer einseitig richterlichen Verkündigung, einer concio damnatoria zu verstehen. Daß κηρύσσειν nie in letzterem, sondern immer nur in

1) gegen Wiesinger S. 241 f. 2) vgl. Thomasius a. a. O. S. 267.

ersterem Sinn gebraucht werde, ist angesichts solcher Stellen wie Mark. 7, 36; Luk. 8, 39; Röm. 2, 21; Apgsch. 15, 21; besonders Apgsch. 10, 42 eine völlig ungegründete Behauptung; und überdieß hat man neuerdings mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß Petrus zur Bezeichnung der Heilsverkündigung mit Vorliebe ἀγγέλλειν oder εὐαγγελίζειν gebraucht, auch wo man nach dem sonstigen Sprachgebrauch des N. T. κηρύσσειν erwarten möchte [1]). Je auffallender nun das Schweigen über Inhalt und Erfolg des κηρύσσειν ist, desto näher liegt die Annahme, daß es eben auch schon in seinem Vollzug selbst seine Absicht verwirklichte, m. a. W. daß es sich Selbstzweck war. Aber auch so kann nun ein erlösendes Moment in dem κηρύσσειν nicht liegen, da ihm hernach unmittelbar in scharfem Gegensatz das σώζεσθαι der Gläubigen gegenübertritt. Der wirkliche Inhalt aber dieser Verkündigung kann, nach Maßgabe der in der Bezeichnung der Hörer gegebenen Weisung, nur entnommen werden aus der Angabe des Lebensstandes, in dem und kraft dessen Christus sie vorgenommen hat, wie diese Angabe in jenem auf πνεύματι bezüglichen ἐν ᾧ dem κηρύσσειν als Näherbestimmung beigegeben ist [2]).

Eine Selbstbezeugung des Auferweckten in der Herrlichkeit seines verklärten Lebens bei diesen Geistern war das κηρύσσειν [3]); und zwar eine Selbstbezeugung nicht nur im Wort, sondern auch mit der That [4]), — ein Gebrauch des κηρύσσειν, der sich belegen läßt [5]). Dies verklärte Leben Christi ist aber nicht ein einseitig heilskräftiges [6]), sondern, wie es auch V. 22 zusammenfassend beschreibt, ein Leben unbeschränkter göttlicher Machtherrlichkeit, welches sich in doppelter Weise erzeigt: zum Heil oder zum Gericht [7]). In letzterer Weise hat Christus sich den Geistern der ungehorsam gewesenen Noachiten bezeugt; indem er seine verklärte gottmenschliche Person ihnen darstellte, hat er ihnen gezeigt, wie nun der Gnadenrath Gottes

---

1) Zezschwitz S. 36. 2) vgl. Zezschwitz S. 24 u. 37. 3) vgl. Wiesinger S. 241 und beziehungsweise S. 247; auch Delitzsch S. 357. 4) vgl. z. B. schon Ambrosius b. Gerhard S. 486; Engelhardt S. 275, Zezschwitz S. 25. 5) λόγῳ μὲν τὴν ἀρετὴν δίδασκε, ἔργῳ δὲ αὐτὴν κήρυττε. Nili sentent. in Opp. sent. Graec. ed. Orelli I, p. 322. 11; auch bei Zezschwitz S. 37 angeführt. 6) gegen Huther. 7) vgl. 1 Kor. 1, 23 f.; 2 Kor. 2, 15 f.; Zezschwitz S. 37.

und die durch denselben gewirkte Heilsgeschichte, deren Mitgenuß sie einst in Unglauben verschmäht haben, in seiner zu verklärtem Leben erweckten Person zum glorreichen Abschluß gebracht ist [1]); und schon dies Selbstbezeugen und Selbstdarstellen Christi in der Herrlichkeit seiner heilsmittlerischen Person ist für jene Geister eine concio damnatoria [2]), ohne daß deßhalb ausdrückliche, strafende und verdammende Worte der Inhalt, und die Verdammung der eigentliche Zweck dieser Predigt gewesen wäre. Dazu kommt nun aber noch das Andere, was freilich mit jenem unmittelbar schon gegeben ist, daß Christus mit dieser thatsächlichen Selbstbezeugung seiner als der persönlichen Heilsvollendung ihnen zugleich als der gegenübertritt, in welchem sie schon gerichtet sind, und für dessen entscheidendes Endgericht sie in der Haft ihres Todeszustandes unabänderlich aufgespart werden. —

Wir sind nun mit dem ersten schwierigeren Theil der Stelle zu Ende [3]) und haben nur noch Einzelnes nachzutragen

---

1) vgl. Engelhardt S. 273. 2) ähnlich Calvin b. Gerhard S. 484, u. trefflich Gerhard selbst S. 487; Steiger S. 357. 3) Es versteht sich nach unserer Auslegung der ganzen Stelle von selbst, was auch so ziemlich allgemein anerkannt ist, daß es sich hier nicht um die Rettung der im apostolischen Symbolum ausgesprochenen Lehre vom descensus ad inferos handelt. Damit ist lediglich die Thatsache gemeint, daß Christus durch den Tod als ein wirklich Gestorbener an den Ort des Todes, mit seiner Seele in die Gemeinschaft der abgeschiedenen Seelen kam. Die Schrift sagt das eigentlich nirgends ausdrücklich, weil es sich eben von selbst versteht; sie sagt es aber mittelbar überall, wo sie von Christi Tod redet. Dagegen aber berichtet sie bei der Erzählung von dem Tode Jesu die Wirkung, in welcher den auf der Erde Lebenden thatsächlich kund wurde, daß mit dem Augenblick des Todes Christi, d. h. mit dem Augenblick des Eintritts seiner vom Leibe getrennten Seele in den Ort und Zustand des Todes, dieser letztere eine Wandlung erfuhr, infolge deren „der Schooß Abrahams zum Paradiese ward", und „der Ausgang aus dem Tod eröffnet ist": Mtth. 27, 52 f. Dieser im Moment des Todes eingetretene Hingang der Seele Christi in den Ort und Zustand des Todes, mit der dadurch gewirkten Vernichtung der Todesherrschaft, der Ueberwindung des Hades und seines finstern Königs, des Satans, wird nicht geleugnet, wenn man auch einen Hingang Christi in seinem Auferweckungsleibe an unserer Stelle nicht ausgesagt „findet. Es war ein exegetischer Irrthum, wenn schon die Väter das descendit ad inferos des Apostolikums und das πορευθεὶς ἐκήρυξεν unserer Stelle als einen und denselben Vorgang ansahen. Aber auch nur insofern dürften sie im Irrthum gewesen sein. Denn allerdings wird beiderlei Hingehen zusammengenommen

zur Erklärung des Wortlauts der ausführlichen Zeitbestimmung, in der das ποτέ auseinandergelegt wird. Ἀπεκδέχεσθαι steht hier wie Röm. 8, 25 neutrisch und heißt warten, nicht erwarten [1]), so daß nicht Buße oder Besserung unmittelbar als Object zu ergänzen ist [2]). Vielmehr, da Subject die Langmuth Gottes ist, so ist das Warten im Gegensatz zu einem Thun gemeint, von jenem Ruhigbleiben und Ansichhalten Gottes, nach welchem er das Gericht noch nicht eintreten ließ — nämlich während der 120 Jahre, die er bis zum Gericht noch als Frist verstattete. Diese chronologische Bestimmtheit erhält aber die an sich ganz unbestimmte Zeitangabe nur dadurch, daß man die folgenden Worte ἐν ἡμέραις Νῶε eng mit ihr verbindet [3]), zu denen dann wieder parallel die noch speciellere

werden müssen zu einem zweigliedrigen Ganzen. Wenn Paulus schreibt (1 Kor. 15, 17 f.), erst auf Grund der Erweckung Christi sei der Todeszustand für die in Christo Entschlafenen kein Zustand des Verlorenseins, so setzt er doch damit voraus, daß die Auferweckung Christi erforderlich war, um den Tod wirklich, völlig zu überwinden und uns wirklich den Ausgang daraus zu begründen. Sein Tod allein kann dann dies nicht vollkömmlich bewirkt haben. War auch durch denselben die Macht des Todes gebrochen, und für den Todeszustand überhaupt die vorhin bezeichnete Wandlung eingetreten, infolge deren er für die Frommen nun ein εἶναι ἐν παραδείσῳ ist, so ist doch noch nicht die persönliche Macht des Lebens hergestellt, von welcher aus auf den Tod und Todeszustand die weitere Wirkung ergehen kann, daß die darin Befindlichen die sichere, thatsächliche Bürgschaft eines Endes desselben in Wiedervereinigung mit ihrem Leibesleben haben. Dies ist erst durch Christi Erweckung in ein Leibesleben der Verklärung und durch seine Selbstdarstellung in demselben im Gebiet des Todes begründet und ermöglicht; wie sein Tod und der Hingang seiner Seele in den Hades gegensätzliche Wirkung für die Seelen der Gerechten und der Ungerechten hatte hinsichtlich der Gegenwart ihres Todeszustandes, so auch hatte seine Erweckung und sein Hingang als Erweckter solche gegensätzliche Wirkung für beide Theile hinsichtlich des zukünftigen Ausgangs des Todeszustandes in abermaliges Leibesleben, indem auch das einstige Gericht über die ἐν φυλακῇ befindlichen Ungerechten als wieder in leibliches Leben Versetzte ergehen wird. Diese Anschauung, wornach die Wirkung des Todes Christi auf den Todeszustand erst durch seine ζωοποίησις vervollständigt wird, dürfte damit zusammentreffen, daß auch nach Mtth. 27, 52 f. die Wirkung des Todes Christi auf die Leiber der entschlafenen Heiligen in einer auf Grund seiner Auferweckung geschehenden sich fortsetzt und vollendet. — Ein näheres Eingehen auf die christologische und soteriologische Bedeutung unseres Vorgangs ist hier nicht am Platze. — 1) vgl. Huther. 2) so Steiger, de Wette. 3) vgl. Wiesinger S. 253.

Näherbestimmung κατασκευαζομένης κιβωτοῦ hinzutritt, um an die thatsächlich mit dem Bau der Arche geschehende Bußmahnung und Gerichtsverkündigung zu erinnern, welcher gegenüber eben das Verhalten der Zuvorgenannten ein ἀπειθεῖν war. Je mehr nun diese Näherbestimmung nach den beiden vorausgegangenen in chronologischem Interesse entbehrlich gewesen wäre, desto mehr muß sie einen wesentlichen Zug der schon oben besprochenen inneren, typischen Bedeutung dieser ganzen Zeitangabe bilden, und ebenso fein als treffend hat man ihr eine typische Beziehung zur Gemeinde Christi gegeben [1]). Wie dort in der Arche der rettende Bau, innerhalb dessen die acht einzelnen Seelen zur einigen Menschheit des Heils werden sollten, bereitet wurde, ohne daß die Menschheit ihrer Umgebung diese thatsächliche Erbietung der einzigen Rettung mit gläubigem Blick erkennen mochte — so wenig wie die drohende Kehrseite —: ebenso wird ja auch jetzt vor den Augen der Welt die Gemeinde Christi zubereitet und mehr und mehr fertig gemacht, die rechte Menschheit Gottes zur völligen Heilserlangung zu einigen, während die ungläubige Umgebung auch wieder „solche Seligkeit nicht achtet", vielmehr die Gemeinde verfolgt — dafür aber auch, wie jenes Geschlecht, in selbstgewolltem Ausschluß zu Grunde gehen wird.

So dient nun aber diese Näherbestimmung auch gleich dazu, zum folgenden zweiten Theil der Aussage überzuleiten.

Es könnte da auf den ersten Blick befremden, daß, während vorhin nur von dem damaligen Verhalten der Ungehorsamen und nicht von ihrem damaligen Gericht die Rede war, nun umgekehrt die damalige Errettung der Wenigen, nicht aber das sie ermöglichende Verhalten derselben genannt wird. Allein da es dem Apostel um die Hinweisung auf das letzte Endgeschick der Ungehorsamen zu thun ist, so hat auch die Vertilgung der Noachiten durch die Fluth ihm hier nicht sowohl an sich, als vielmehr insofern Bedeutung, als sie durch dieselbe in einen Todeszustand kamen, welcher eine unentrinnbare Behaltung zum letzten Gericht ist, d. h. als sie durch dieselbe πνεύματα ἐν φυλακῇ sind, wie er sie ja auch nennt [2]). Diesem durch die Fluth vermittelten Zustand der Verlorenheit tritt also ganz entsprechend das gerade so vermittelte Gerettetwerden der Wenigen gegenüber. Denn allerdings war das zunächst eine leib-

1) Gerhard S. 478, Wiesinger S. 244. 2) gegen Wiesinger S. 246.

liche Rettung; aber gerade die Rettung des leiblichen Lebens war eben bei jenem Vorgang gegenüber dem Tode der Verlorenheit dasjenige, was eine weitere Erfahrung der heilsgeschichtlichen Gnade Gottes ermöglichte und verbürgte. Und wie hier das Wasser als Rettungsmittel genannt wird, so konnte der Apostel auch ganz gut vor ἐν φυλακῇ ein δι' ὕδατος einschieben; er bringt dies Moment aber erst im zweiten Glied der Aussage, weil ihm dasselbe den Uebergang bereiten soll zur Besprechung der neutestamentlichen Wassertaufe. Das Verhalten der Geretteten brauchte er aber nicht nothwendig ausdrücklich zu nennen, da es sich aus ἀπειθήσασιν als selbstverständlicher Gegensatz ergab.

Die angedeutete Fassung von δι' ὕδατος ist aber bedingt durch die sprachliche Erklärung des Vorhergehenden. Der Relativsatz εἰς ἣν κτλ. enthält nämlich eine Brachylogie oder Prägnanz, so daß εἰς ἣν nicht unmittelbar mit dem Verbum fin., sondern zunächst mit einem zu ergänzenden Particip zusammengehört. Aber nicht blos ein εἰσιόντες oder εἰσελθόντες ist zu suppliren, sondern aus dem Verb. fin. selbst ist ein σωθέντες herauszunehmen: der Eingang in die Arche selbst war für die acht Seelen eine Rettung aus dem Gericht. Dies zwar nicht in dem Sinn, als wären sie glücklich durch Wasser hindurch in die Arche gelangt, was an sich seltsam und dem biblischen Bericht zuwider wäre; wohl aber insofern, als ja ihr Eingehen in die Arche die Gewinnung des Ortes war, der hernach ihre Rettung vermittelte. Für die in der Arche bereits Geborgenen vollzog sich dann vollends die Rettung δι' ὕδατος. Denn nur durch diesen Nebenbegriff des Völligen [1]), nicht aber durch eine locale Beziehung [2]), unterscheidet sich διασώζειν von dem einfachen σώζειν; und sonach haben wir auch keinen Grund, dies δι' ὕδατος anders, als es nach der parallelen Aussage V. 21 ohnehin gefaßt werden muß, nämlich anders als instrumental zu verstehen. Aber nicht daß sie durch die Fluth gerettet wurden, will der Apostel sagen, sondern — wie schon das Fehlen des Artikels beweist — nur das will er hervorheben, daß es Wasser war, was ihnen Rettungsmittel ward; dem entsprechend, daß es ein hölzerner, frei beweglich schwimmender Bau war, worein sie sich begeben hatten [3]). Vermeiden wir so die

1) Huther; vgl. διαπράττειν, διαφθείρειν u. a.. 2) gegen Steiger, de Wette, Brückner, Wiesinger, Hofmann a. a. O. 3) vgl. Steiger S. 368, Weiß S. 313 f., Zezschwitz S. 44.

Unstatthaftigkeit, die richterlich verhängte Fluth als Rettungsmittel erscheinen zu lassen, so haben wir andrerseits in dem εἰς ἣν statt ἐν ᾗ auch eine Andeutung des rechten Verhaltens der Geretteten; denn es war eben Glaubensgehorsam, kraft dessen sie sich in die Arche als Rettungsort weisen ließen [1]). Daß der Geretteten wenige waren, ist absichtlich, um der Leser willen, hervorgehoben [2]). Von Anfang an ist dieser Sachverhalt überall nichts Zufälliges, sondern ist ein Gesetz der Heilsgeschichte je und je gewesen; so daß also die Leser gegenüber der großen Masse der Ungläubigen und Verfolger sich nicht durch ihre kleine Zahl brauchen irre machen zu lassen, an ihrer Gemeinde als der Gemeinde der dem Wort Gottes gläubig Gehorsamen, getreulich und zuversichtlich festzuhalten [3]).

Die durch den Schlußsatz von V. 20 eingeleitete Aussage des Vers 21 scheint nun aber wieder eine Störung in das Ebenmaß der beiden Seiten des Vergleichs zu bringen; denn während bezüglich des Gerichts zweimal, für einst und für jetzt, dieselben Subjecte in Betracht kommen, die ungehorsamen Noachiten, so werden hier hinsichtlich der Rettung die Familie Noah's und die gegenwärtige Christenheit als Bild und Gegenbild gegenübergestellt. Allein die ganze Aussage von V. 18 an soll ja nur dazu dienen, durch den Hinweis darauf, wie Christus sein gegenwärtiges Leben als ein zwiefach, zum Heil wie zum Gericht, wirksames Leben der Machtherrlichkeit bereits thatsächlich erwiesen habe, die mahnende Erinnerung des V. 17 zu begründen. So natürlich es nun ist, daß Petrus jene erstere heilskräftige Wirkung des Lebens Christi denen, auf die er dadurch einwirken will, gleich an ihnen selbst aufzeigt, ebenso läge es ihm freilich auch am nächsten, die gegentheilige richterliche Wirkung des erhöhten Christus gleichfalls an einer den ungläubigen Widersachern der Leser selbst widerfahrenen Thatsache nachzuweisen. Allein eine solche steht ihm eben nicht zu Gebote, überhaupt keine, die für ein seit Christo geübtes sündig ungläubiges Widerstreben gegen Gott als Gericht von Christo aus eingetreten wäre. Es gibt da eben nur die eine Thatsache jener richterlich wirkenden Selbstdarstellung Christi vor denen, deren vormaliges, vor Christo geschehenes Sündigen sie solcher Wirkung werth machte [4]).

---

1) vgl. Bengel. 2) vgl. z. B. Huther. 3) vgl. Zezschwitz S. 44. 4) vgl. Zezschwitz S. 42; Engelhardt S. 276.

Aber nicht diese schlechthin führt er an; sondern naturgemäß spricht er nur von denen, deren einstiges Verhalten sie geeignet macht, auch hinsichtlich des darauf hin von Christo aus ihnen jetzt Widerfahrenen anstatt derer genannt zu werden, an denen eigentlich dies richterliche Widerfahrniß aufzuzeigen wäre, und für die es der Apostel auch meint: er nennt nur die Zeitgenossen Noah's, die ihm, wie früher ausführlich gezeigt wurde, statt der ungläubigen Zeit- und Volksgenossen seiner Leser dienen können. Erst weil er auf dieser Seite nothwendig auf die typische Vergangenheit zurückverwiesen ist, muß der Apostel nun auch auf der andern Seite, hinsichtlich der heilskräftigen Selbstbethätigung Christi, obwohl er hier an den Lesern Subjecte aus der unmittelbaren Heilsgegenwart hat, doch ebenfalls auf die entsprechende vorchristliche Rettungsthatsache zurückgreifen, deren Subjecte die acht Noachiten sind.

Es ist also auf beiden Seiten das typische Verhältniß nicht eigentlich das, worauf es abgesehen ist, sondern nur das von selbst sich aufdrängende unumgängliche Mittel zur Erreichung des eigentlichen Zweckes. Dieser aber liegt nun auch wieder nicht in der Aussage jener zwiefachen Thatsache der Heilsgegenwart an und für sich; sondern wie es hinsichtlich der Predigt vor den Geistern der Ungehorsamen nur auf die dadurch vermittelte Wirkung ankam, daß diese Haft der Gottverlorenheit und die Nothwendigkeit des schließlichen Verderbensgerichtes ihnen eine um so unerbittlichere und intensivere ward: so ist auch die heilskräftige Wirkung des Lebens Christi beschrieben nicht als einmal geschehene, sondern als fortwährend geschehende, als die Thatsache, an der die Leser die gewisse Bürgschaft haben, daß Christus auch eine einstige vollkommen rettende Wirkung seines heilskräftigen Lebens auf sie, die nach seinem Wort sich allewege Haltenden, ergehen lassen werde, während eben diese Wirkung zugleich auch die Befähigung und Verpflichtung zu rechtem, allseitigem Befolgen des Wortes in Glauben und Leben in sich schließt — wodurch also der Gedanke mit seinem Ausgangspunct in V. 18 wieder in Berührung tritt.

Das ὅ, womit Petrus diese Aussage anschließt, kann nun unmöglich zunächst eng mit βάπτισμα zusammengehören [1]) und so sich an ὕδατος anschließen, so daß zu übersetzen wäre „welches Tauf-

1) Steiger S. 369.

wasser"; sondern das Relativum für sich allein schließt sich an den Begriff ὕδωρ an [1]), indem ja, wie sich uns schon vorhin aus den Worten δι' ὕδατος ergab, nicht von dem bestimmten Wasser der Fluth etwas prädicirt [2]), sondern nur das gesagt werden soll, daß es dort und hier Wasser ist, was zur Rettung dient [3]). Daß in diesem Fall der Apostel hätte schreiben müssen ὃ καὶ νῦν ὑμᾶς σώζει [4]), ist unbegründet; denn abgesehen davon, daß dies heißen würde: welches auch jetzt euch rettet, wie es euch einst gerettet hat, so tritt ja in dem ὑμᾶς der geschichtliche Gegensatz sehr deutlich hervor, und zwar allein in der geeigneten Form; denn jenen geretteten ὀκτω ψυχαί muß eben ein persönliches Subject mit geschichtlichem Nebenbegriff, es darf ihnen kein bloßes Zeitadverb unmittelbar gegenübertreten. Dann aber werden auch diese beiden Theile nicht blos als Subjecte eines σώζεσθαι überhaupt einander an die Seite gesetzt, sondern dem ὃ καί zufolge wird in dem damit beginnenden Satz nur einer schon vorher bezüglich eines ersten Objects genannten rettenden Wirkung des Wassers ein neues zweites Object zugewiesen; d. h. also — zur Bestätigung des schon oben Erkannten — auch für die acht geretteten Noachiten muß Wasser als Rettungsmittel gemeint sein [5]). Außerdem, d. h. wenn dort δι' ὕδατος local gemeint wäre, wäre καί hier sinnlos, oder es müßte heißen: δι' οὗ (in localem Sinn) καὶ ὑμεῖς σώζεσθε. Wie aber durch die Stellung von ἀντίτυπον angedeutet sein soll, daß das Wasser, welches die alte Welt vertilgt hat, erst in seiner gegenbildlichen heilsgeschichtlichen Verwendung Rettungsmittel sei [6]), kann ich nicht sehen; jedenfalls müßte da eben auch das καί fehlen. Nicht hinter ὅ, sondern hinter ὑμᾶς steht dies ἀντίτυπον nur deßhalb, weil ein durch dies ὑμᾶς bedingter, gegensätzlicher Nachdruck darauf gelegt werden soll. Gerettet hat Wasser hier wie dort; aber weil die, welche es jetzt rettet, eben die sind, welche sie sind, nämlich gegenüber der in Noah's Familie vorbildlich dargestellten die Angehörigen der gegenbildlich vollendeten gläubigen Heilsgemeinde, so muß auch die an ihnen geschehende rettende Wirkung des Wassers, der damaligen vorbildlichen gegenüber, eine gegenbildlich vollendete sein; und inwiefern das der Fall ist, nicht inwiefern das Wasser

1) vgl. Wiesinger. 2) gegen Huther. 3) geg. Steiger S. 368. 4) Hofmann II, 2 S. 182. 5) vgl. Wiesinger, Weiß S. 313, Zezschwitz S. 44. 6) Hofmann a. a. O.

überhaupt retten kann[1]), besagt das als erklärende Apposition beigesetzte *βάπτισμα*: „Welches auch euch (, nämlich) als gegenbildliches jetzt rettet, als Taufe“[2]). Denn es ist doch das Natürliche, daß die Gegenbildlichkeit der Taufe, und also auch die Vorbildlichkeit dessen, dem sie gegenbildlich entspricht, eben in dem bestehe, was von beiden ausgesagt ist, nämlich in ihrer rettenden Kraft und Wirkung[3]). Setzt man aber die Gegenbildlichkeit des heilsgeschichtlichen Wassers im neuen Bunde geradezu und zuvörderst darein, daß darin der alte Mensch untergeht, und der neue ersteht[4]), und findet also die Vorbildlichkeit jenes Wassers im A. B. darin, daß durch dasselbe die Welt aufhörte die alte Welt zu sein, die Stätte heilloser Sünde, und neu hervortrat, damit ein anderes Leben auf ihr beginne[5]): so steht doch von dem Ersteren in solcher Unmittelbarkeit nichts in dem von der Taufe ausgesagten *σώζειν*, noch in ihrer folgenden Beschreibung, und von dem Letzteren jedenfalls gar nichts im Vorhergehenden, wo nur die Bewahrung der acht Noachiten erzählt wird. Allerdings wird sich die Gegenbildlichkeit des Wassers auf das wesentlich Eigenthümliche der großen Fluth beziehen müssen; aber wenn nun daraus gefolgert wird, sie könne also nicht darin bestehen, daß das Wasser rettet, indem ja die Fluth nicht gerettet habe, so muß ich erstlich daran erinnern, daß es ja nicht heißt *διεσώθησαν διὰ τοῦ κατακλυσμοῦ*, sondern *δι' ὕδατος*; und muß fürs zweite, im Zusammenhang damit, geltend machen, daß die wesentliche Eigenthümlichkeit der Fluth das Moment des Rettens nicht aus-, sondern einschließt[6]). Denn die Fluth ist allerdings ein Gericht; aber nicht sowohl, „um die alte Welt zu verderben und eine neue beginnen zu lassen“[7]), wobei durch gar nichts die irrige Vorstellung abgewehrt ist, als sei von einer schöpferischen Neuherstellung gegenüber einer völligen Auflösung die Rede; sondern die Fluth ist ein Gericht, welches die alte Menschheit von der Erde als der Stätte ihres Seins und Lebens so hinwegtilgte, daß doch aus ihr eine kleine, zur Heilsgemeinde zusammengehörige Zahl errettet, also auch für sie auf der Erde ein Ort ihres Bleibens bewahrt wurde, damit dann dieser Ort und der an ihm bewahrte

---

1) so Steiger S. 369. 2) vgl. de Wette, Huther. 3) insofern richtig Steiger S. 370; Brückner S. 73, Wiesinger. 4) de Wette S. 73. 5) Hofmann a. a. O. S. 183. 6) gegen Gerhard S. 469. 7) so Hofmann a. a. O.

Rest der alten Menschheit der Ausgangs- und Anfangspunct einer neuen, die Erde zur Stätte ihres Lebens wieder nehmenden Menschheit werde. So besteht das wesentlich Eigenthümliche der Fluth darin, Vertilgungsgericht zu sein in der Weise, daß sie zugleich eine Rettung vermittelt; diese ihre letztere Seite ist darin begründet, daß sie eben Fluth, d. h. ihrem sachlichen Bestand nach Wasser ist[1]), wie wir das bei der Erklärung von διεσώθησαν δι' ὕδατος des Näheren besprachen. Insofern die Fluth Fluthgericht war, vermittelte sie die Vernichtung der alten Menschheit; sofern sie ein in Wasser bestehendes Gericht war, vermittelte sie die rettende Bewahrung des Anfangs der neuen Menschheit aus der alten, und so ists gemeint, wenn V. 21 im Anschluß an ὕδατος fortfährt: ὃ καὶ ὑμᾶς σώζει.

So kommen wir nun in textgemäßer Weise zu einer an den Begriff des σώζειν anschließenden Würdigung des Moments der richterlichen Vertilgung in der Gegenbildlichkeit der Taufe[2]). Ist die Rettung der acht Noachiten, d. h. ihre Bewahrung zu persönlichen Anfängern einer neuen Menschheit für die gereinigte Erde, dadurch und in der Weise geschehen, daß zugleich die gesammte Menschheit, mit der sie doch zu einer Einheit zusammengehörten, richterlich vertilgt wurde, daß also in jener einen Familie gerade nur soviel übrig blieb, als nöthig war, um die neue Menschheit als eine nicht nach ihrem creatürlichen Bestand, sondern nach ihrer sittlichen Seinsweise ganz neue, der Person nach aber mit der alten identische werden zu lassen: so geschieht auch gegenbildlich die Rettung des Menschen durch die Taufe, d. h. die Bewahrung eines neuen Menschen zu heiligem Leben auf einer heiligen und herrlichen Erde, nur dadurch und in der Weise, daß zugleich die alte Fleischesnatur, mit der des Menschen Person doch zu einer Einheit zusammengehört, richterlich untergeht, daß also gerade nur soviel gerettet wird, als nöthig ist, damit der gerettete neue Mensch nicht als ein seinem ganzen Wesensbestand nach neuer, sondern als ein der Person nach mit dem früheren, in der alten Natur stehenden identischer werde. Die Christen sind es, denen diese Rettung widerfährt; denn wie es der Apostel durch das Präs. σώζει ausdrücklich bemerklich macht, so liegt es auch in der Natur der Sache, daß diese Rettung eine fort

1) vgl. 2 Pet. 3, 5—7. 2) gegen Weiß S. 311. 314.

und fort sich vollziehende ist. Die richterliche Vertilgung des alten sarkischen, wie die eben darin sich vollziehende rettende Bewahrung des neuen Menschen hat mit der Taufe begonnen, und der getaufte Christ gleicht also den in die Arche Geborgenen, das Ende des Gerichts wie der Rettung, das neue Leben auf der neuen Erde Erharrenden [1]). Je intensiver in der Geschichte des Einzelnen und der Kirche die richterliche Vertilgung des Fleisches, desto völliger wird auch die Rettung daraus: wenn einst im Feuer alles fleischliche Sein in Welt und Menschheit völlig vernichtet wird, dann wird die Rettung eben dadurch völlig werden, daß sie Rettung aus diesem Feuergericht wird; dann werden die Getauften Jesu Christi, mit der neutestamentlichen Arche, der Kirche Christi, auf den heiligen Höhen der neuen herrlichen Erde angelangt, das von allem Elend und Makel des Fleisches verklärend erledigte Leben einer wirklichen Menschheit Gottes beginnen.

Also nicht sowohl was mit der Taufe einem Jeden geschehen ist, wird gesagt, sondern was die Taufe dem, der sich ihr unterzogen hat, nun hinfort immerzu leistet [2]); daher wird sie denn auch im Folgenden wieder nicht als ein Widerfahrniß, sondern als etwas beschrieben, das man an sich geschehen läßt. Als was man sie sich muß anthun lassen, wenn sie weiterhin rettend wirksam sein soll [3]), m. a. W. daß die Taufe nur den rettet, der sich bestimmt sein läßt von dem Bewußtsein, was für ein Vornehmen nach Art und Bedeutung es ist, sich taufen zu lassen — das will Petrus bemerklich machen, indem er nun eine vom Standpunct des Täuflings aus gedachte Beschreibung des Taufvorgangs gibt und sie in der Weise appositionell anfügt, daß sie nicht minder an das σώζει als an βάπτισμα selbst sich anschließt. Was nun von Seiten dessen, der sich taufen läßt, in Wahrheit geschieht, ist nicht Ablegung irgend welchen Schmutzes der äußeren Leiblichkeit, sondern — und nun erwartet man einen Gegensatz, wie etwa: das Abthun innerer Sündenbefleckung; dies oder etwas dem Aehnliches muß auch den Worten συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν zu Grunde liegen.

Wohl von vornherein kann diejenige Erklärung von ἐπερώ-

1) vgl. Wiesinger S. 255 f. 2) Hofmann S. 183. 3) Steiger S. 372. 375; Wiesinger S. 256.

τημα nicht die rechte sein, die sich nur auf die spätere Terminologie der oströmischen Juristen stützen kann, nämlich die Uebersetzung „Gelöbniß“ [1]), mit der man übrigens auch sachlich nicht zurechtkommt. Denn nimmt man dann συν. ἀγ. als Genitiv des Subjects, so wird entweder das Vorhandensein guten Gewissens schon vor die Taufe verlegt, während doch selbstverständlich die Taufe in diesem Fall überflüssig, und vielmehr nur da am Ort ist, wo man der das Gewissen beschwerenden Sünden nicht anders ledig werden zu können sich bewußt ist [2]); — oder, wenn man eben deßhalb das gute Gewissen, welches Subject des ἐπερώτημα sein soll, erst in der Taufe gewirkt sein läßt [3]), so ist dann eben dies Gelöbniß nicht mehr das Wesentliche des Taufvorgangs selbst, sondern nur eine nothwendige Folge und Wirkung desselben [4]). Nimmt man dagegen den Genitiv objectivisch: „das gute Gewissen, welches gelobt wird“ [5]), so ist das doch ein über die Maßen geschraubter und sonderbarer Gedanke, dessen eigentliche Meinung der Apostel sicherlich mittelst des einfachen und ihm so geläufigen καλὴ ἀναστροφή oder ἀγαθοποιεῖν ausgedrückt hätte. Aber auch die an sich richtige Bedeutung „Frage“ oder „Anfrage“ kann das Wort hier nicht haben. Da nämlich dann, wenn nicht der ganze Satz unerträglich vag und unbestimmt sein soll [6]), ἐπερώτημα ein Object haben muß, συνειδήσεως ἀγ. aber als Object schlechterdings keinen Sinn hat, so ist man genöthigt, εἰς θεόν als solches anzusehen; so daß nach Analogie des hebräischen דָּרַשׁ אֶל יְהוָה oder בַּיהוָה die Taufe ein Fragen nach Gott, ein Suchen Gottes genannt würde [7]). Das aber ist, abgesehen von der ungenügenden Allgemeinheit dieses Gedankens, die durch das auffallend Sonderbare der Form nur noch störender wird, schon deßhalb unmöglich, weil ja dann συνειδήσεως ἀγ. wieder Subject wäre, und also der schon oben besprochene falsche Gedanke nur in anderer Form wiederkehren würde [8]).

Συνειδήσεως ἀγαθῆς kann also in jedem Fall, auch schon

---

1) de Wette; nicht viel anders Brückner; s. dagegen Wiesinger S. 258 f., Besser, Zeitschr. f. Prot. u. K. 1856. Bd. XXXI, S. 296. 2) so, gegen sich selbst, Steiger S. 374; vgl. Hofmann S. 183. 3) so Bengel, Zezschwitz S. 46. 4) so ausdrücklich Besser a. a. O. S. 300; vgl. Weiß S. 317. 5) s. z. B. de Wette. 6) gegen Besser a. a. O., Zezschwitz S. 45. 7) so Winer, Gramm. S. 174. 8) dies auch gegen Schmid, bibl. Th. II, S. 200.

gegenüber dem Genitiv des negativen Parallelgliedes, ῥύπου σαρκός, nur Genitiv des Objects sein, und gibt so einen trefflichen Sinn, wenn wir ἐπερωτᾶν in der gesicherten Bedeutung „bitten, begehren" nehmen [1]). Aber nicht die bloße Thätigkeit des Begehrens ist gemeint, was ἐπερώτησις wäre; sondern ἐπερώτημα bedeutet seiner Endung nach das fertig vorliegende, concrete Ergebniß eines bittenden Thuns. Was mit dem Gesammtvorgang des Sichtaufenlassens zu Stande kommt, ist ein thatsächlich vorliegendes, an Gott gestelltes Begehren nach gutem Gewissen [2]). Nach dem Ausdruck zu schließen, kann es sich da nicht um ein momentanes, wenn auch immer wieder eintretendes Bewußtsein einzelner Vergebung der immer wieder eintretenden einzelnen Verschuldung handeln; sondern der dauernde Besitz eines guten Gewissens ist gemeint, oder, was dasselbe, ein Lebensstand, in und mit welchem ein gutes Gewissen im Verhältniß zu Gott von selbst und ein für allemal gegeben ist. Ein solcher Lebensstand aber, in welchem dann der Mensch sich von vornherein bewußt ist, daß in seinem ganzen Sein und dessen Bethätigung gar nichts sich findet und finden kann, das als Schuld auf ihm liegen bleiben müßte, ein solcher Lebensstand ist nur da vorhanden, wo sich das Ich von der Sünde und dem alten Leben der Sünde losgelöst und in ein neues gottgemäßes Leben der Heiligkeit versetzt weiß [3]); so daß wir also hier dieselbe Anschauung von der Taufe haben, wie Röm. 6, 11 und Hebr. 10, 22. Hat aber der Christ — wenn anders sein Sichtaufenlassen ein wahres gewesen sein soll — um der Rettung theilhaft zu werden, selbst die Taufe als Erledigung von Sünde und Sündenleben begehrt, so muß er doch nun um so mehr als Getaufter, nachdem ihm solche Erledigung widerfahren ist, sein Verhalten ein entsprechendes, also nicht ein κακοποιεῖν, sondern durchweg ein ἀγαθοποιεῖν sein lassen, wenn er (κρεῖσσον V. 17) an ihr forthin den bewirkenden Grund seiner immer völliger sich vollziehenden Rettung haben will [4]).

Wenn nun mit διά noch eine, nur als Näherbestimmung für Vorhergegangenes zu denkende Bemerkung hinzugefügt wird, so

---

1) Ps. 137, 3 (gegen Zezschwitz S. 45, Besser S. 299 Anm.); Dan. 4, 14; Matth. 16, 1; vgl. Bengel, Steiger S. 371, Weiß S. 318. 2) vgl. Wiesinger, Huther, Weiß a. a. O., Hofmann S. 184. 3) vgl. Zezschwitz S. 44. 4) vgl. Hofmann S. 185.

wird sich dies διά weder in weit hergeholter Verbindung an σώζει [1]), noch auch in schwerfälliger Unklarheit an den ganzen vorhergegangenen Satz [2]) als dessen Erklärung anschließen; sondern vielmehr wird es mit ἐπερώτημα selbst zu verbinden sein [3]), welches bei seiner Allgemeinheit auch einer Näherbestimmung bedarf [4]). Daß nämlich solches Begehren nach gutem Gewissen in dem oben angegebenen Sinn an Gott gerichtet werden kann, das ist vermittelt und möglich gemacht durch die Auferstehung Jesu Christi. Dann wird aber die Auferstehung nicht sowohl als die ein für allemal geschehene Sündenvergebung für die ganze Menschheit [5]), deren theilhaftig zu werden der Einzelne sich taufen läßt, sondern vielmehr so, wie auch Paulus sie mit der Taufe in Verbindung bringt, zu nehmen sein, nämlich als der Vorgang, durch welchen Christus so aus seinem durch die Sünde bestimmten Fleischesleben in ein aller sarkischen Bestimmtheit völlig entledigtes Leben versetzt worden ist, daß nun in ihm persönlich auch für uns die δικαίωσις vorhanden ist, d. h. diejenige Erledigung von dem alten sündigen Fleischesleben, welche zugleich Einpflanzung in Christi eigenes Leben, also Versetzung in den Lebensstand der Gerechtigkeit ist. Und es ist ja auch nicht blos unser Verständniß der συνείδησις ἀγαθή, wodurch die Hervorhebung gerade dieser positiven Seite der Auferstehung hier für uns exegetisch nothwendig wird; sondern es wird überhaupt im N. T. die für sich allein betrachtete Sündenvergebung immer zunächst auf den Tod oder das Blut Christi zurückgeführt, und mit der Auferstehung immer zugleich das positive Moment der Rechtfertigung und Lebenswandlung verbunden. Gerade von diesem Gesichtspunct aus bekommt dann auch die Näherbestimmung ihre volle, auf den Grundgedanken der ganzen Stelle (ζωοποιηθείς) zurückgreifende Bedeutung [6]). Christi Auferstehung ist solchen Begehrens Vermittlung, indem sie der Möglichkeitsgrund ihrer Erfüllung ist; da nun aber dies Begehren wieder als bedingende Voraussetzung der rettenden Wirkung der Taufe gemeint ist, so ist ja die Auferstehung, indem Ermöglichung jenes Begehrens, auch die Bürgschaft für das der ganzen Aussage zu Grunde liegende σώζει [7]); so jedoch, daß

1) so de Wette, Wiesinger, Huther, Weiß S. 302. 2) Steiger. 3) vgl. Gerhard S. 474, Hofmann a. a. O. 4) vgl. Zezschwitz S. 44. 5) so Hofmann S. 186. 6) gegen Wiesinger S. 260. 7) vgl. Hofmann S. 185.

jene sittliche Bedingtheit dieser rettenden Wirkung der Taufe durch die Erwähnung der Auferstehung noch verstärkt wird, indem so der, der durch Mittheilung seines verklärten Lebens diese Bedingung zu erfüllen, die Taufe im rechten Sinn an sich geschehen zu lassen möglich macht, als derjenige erscheint, welcher auch fernerhin mit diesem seinem Leben für das Verhalten der Getauften bestimmend sein muß, wenn jene rettende Wirkung der Taufe bleibend vorhanden sein soll.

Mit der Erwähnung der Auferstehung ist nun Petrus wieder zu seinem Ausgangspunct zurückgekehrt [1]), daß Christus forthin in einem Leben steht, welches ihn, wie er bereits thatsächlich erwiesen hat, in Stand setzt, sich zwiefältig, in richterlich verdammender wie in rettender Machtherrlichkeit zu erweisen. Darum wird es allerdings besser sein, nicht durch sittlich schlechtes Verhalten, sei es in den Leiden um des Christenstandes willen, oder gegenüber den sittlichen Pflichten des Gemeinlebens überhaupt, der ungläubigen Welt sich gleichzustellen und gleich ihr seinem richterlichen Machterweis anheimzufallen, sondern durch glaubensgehorsames Beharren in sittlich gutem Verhalten der rettenden Wirkung seines verklärten Lebens sich zu versichern, welche ja sie, die Leser, kraft ihrer Taufe immerzu erfahren bis zu ihrer letzten herrlichen Selbstvollendung [2]). Dies letztere, obgleich mittelbar schon in der Erwähnung der ἀνάστασις enthalten, wird nun in

Vers 22 noch bestimmter ins Auge gefaßt. Denn das Sein oder Sitzen Christi zur Rechten Gottes bezeichnet immer seine Theilnahme an der die Welt überwaltenden Machtherrlichkeit Gottes. Aber nicht nur Christus, sondern gerade Jesus Christus ist nach dem anknüpfenden ὅς Subject dieser Aussage. Als Menschensohn ist er droben; und war er als solcher schon vordem der Erstling einer ihm wesensgleichen, heiligen und herrlichen Menschheit Gottes, so ist ers nun in der Weise, daß er auch ihr Herr und Haupt ist. Als solcher führt er mit dem Vater und für ihn das Regiment der Welt, führt es demnach so, daß er zum Mittelpunct der Weltgeschichte die Gemeinde, und zum Ziel, dem er die Geschicke aller Welt entgegenlenkt, die herrliche Vollendung der Gemeinde in sein verklärtes Leben und die richterliche Vernichtung alles ihr Widerstrebenden sich gesetzt hat — ein Gedanke, in dem Alles, was bis-

1) vgl. besonders Zezschwitz S. 39 f. 2) vgl. Hofmann S. 186.

her zur Begründung des V. 17 diente, in seinen möglichst kurzen Ausdruck zusammengefaßt ist.

Diese Machtstellung Jesu Christi wird nun näher beschrieben durch zwei Näherbestimmungen, deren erste besagt, wodurch, auf welche Weise er zu solcher Seinsweise gelangt ist, während die zweite, der ersten nicht untergeordnet, sondern parallel, den Stand der Dinge angibt, der mit seinem Eintritt in dieselbe ein für allemal gesetzt worden ist. Jesus Christus ist zur Rechten Gottes, nachdem und dadurch, daß er den Ort sündig bestimmten und creatürlich abhängigen Fleischeslebens, nämlich die Erde, als Stätte seines ihr entsprechend gestalteten Lebens und Thuns ein für allemal und wirklich verlassen, und dagegen den Himmel, d. i. nicht irgend welchen Ort der Welt, sondern den über alle Schranken der Räumlichkeit und Zeitlichkeit hinaus liegenden Ort der überweltlichen Machtherrlichkeit Gottes, zur Stätte seines nun auch darnach gearteten Lebens genommen hat. Ist er in dieser Weise zur Rechten Gottes gelangt, so ists nun andrerseits eben damit so geworden, daß die Geistmächte, durch deren Walten Gottes des Ueberweltlichen Herrschaft über die Welt sich vollzieht, forthin ihm unterstellt, Organe seines Weltregimentes sind. Daß die Geister hier in schlechterdings gar keiner Beziehung zu jenen *πνεύματα ἐν φυλακῇ* stehen, bedarf wohl nur der Erinnerung. Die engelischen Geistmächte sind nur gemeint, sofern über sie Macht haben und über die Welt Macht haben, eins und dasselbe ist [1]). Dreifach aber sind sie benannt, nicht um die verschiedenen Klassen der Engel zu nennen und dadurch die Gesammtheit derselben als Christo untergeben darzustellen [2]), wobei erst zu erweisen wäre, daß die genannten drei wirklich alle Engelklassen sind; sondern nur um die Manchfaltigkeit und Allseitigkeit hervorzuheben, welche der Machtübung Gottes auf die Erde eignet, und in der sie nun Christus ausübt. *Ἄγγελοι* heißen die Geister als Ausrichter göttlichen Willens an der Welt; *ἐξουσίαι* als solche, denen zur Ausrichtung göttlichen Willens über die Welt gleich als über ein Herrschaftsgebiet Macht gegeben ist; *δυνάμεις* als solche, welche auf den Weltlauf, um ihn dem göttlichen Willen gemäß zu gestalten, in übergewaltiger Weise einzuwirken fähig sind [3]).

---

1) vgl. Gerhard S. 529, Hofmann II, 1 S. 541. 2) so z. B. Gerhard S. 476, Bengel. 3) vgl. Hofmann I S. 347.

So deutlich hiemit der in den Relativsätzen von V. 19 an behandelte Gedanke zum Abschluß kommt, ebenso unzweifelhaft gibt sich das Folgende als Wiederanknüpfung an V. 18 zu erkennen. Aber in welcher Weise beides eintritt, wird sich erst aus dem Folgenden selbst erkennen lassen.

Capitel IV, Vers 1—6: „Nachdem nun Christus fleischlicher Weise gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit eben der Erwägung, daß wer fleischlich gelitten hat, abgebracht ist von Sünde, dazu, daß ihr nicht mehr der Menschen Lüsten, sondern dem Willen Gottes die noch übrige Zeit im Fleische lebet. Denn genug ists mit der vergangenen Zeit, den Willen der Heiden ausgerichtet zu haben, mit einem Wandel in Ueppigkeit, Sinnenlust, Trunksucht, Schmausen, Zechen und zuchtlosem Götzendienst; darob sie eben betroffen sind, daß ihr nicht in demselben Strom der Liederlichkeit mitschwimmet, indem sie lästern — welche werden Rechenschaft geben müssen dem, der sich bereit hält, zu richten Lebendige und Todte. Denn dazu ward auch Todten das Evangelium gepredigt, damit sie gerichtet werden von Menschen wegen fleischlicher Weise, aber leben von Gottes wegen geistlicher Weise." —

Es fällt in die Augen, daß V. 22 gerade an die Worte ζωοποιηθεὶς πνεύματι des 18. Verses sich anschließt. Da nun die ganze Ausführung über Descensus und Taufe nur die ausführlichere Verwendung dieser Worte ist und mit ihnen zusammen eine gewissermaßen selbstständige Weiterführung der mit dem ὅτι V. 18 eingeleiteten Begründung für V. 17 mittelst eines neuen Gedankens bildet, so trifft es damit aufs Beste zusammen, daß mit 4, 1 nun der ursprüngliche, in dem ἔπαθεν liegende Gedanke von V. 18 wieder aufgenommen[1]) und an und für sich näher in Betracht gezogen wird, aber doch mit Berücksichtigung jenes inzwischen ausgeführten Gedankens. Dies letztere zeigt sich schon darin, daß nicht sowohl mit einem von V. 18 herübergenommenen ἅπαξ die auf der absoluten Bedeutung des Leidens beruhende Einmaligkeit desselben hervorgehoben, sondern dasselbe vielmehr mittelst des bloßen Tempus als ein geschehenes, schlechthin vergangenes bezeichnet wird; während es dagegen durch das wieder adverbialisch beigefügte σαρκί als ein irdisch leibliches Leiden benannt, und damit ein Gegensatz

1) vgl. Gerhard S. 531 f., Wiesinger, Huther.

erzielt wird zwischen Christi irdischer Existenz, die ihn infolge der Sünde so leidensfähig machte, und der dem Vorhergegangenen zu Grunde liegenden, V. 22 nach ihren Grundzügen beschriebenen Seinsweise Christi in Herrlichkeit, für welche eben jenes Fleischesleiden ein schlechthin vergangenes ist.

Nachdem nun also Christus gelitten hat, so daß Leiden und Leidensfähigkeit schlechthin für ihn vergangen ist, so sollen entsprechender Weise auch sie, die christlichen Leser, sich wappnen mit eben dem Gedanken. Fürs Erste nämlich heißt ἔννοια fast immer im Klassischen und in der LXX, und jedenfalls Hebr. 4, 12, der einzigen neutestamentlichen Stelle, wo es noch vorkommt, nicht „Gesinnung“ [1], sondern „Gedanke, Erwägung“ [2]. Zum Andern soll Christus nicht mit Solchem, was er gethan, als Vorbild aufgestellt werden [3]. Denn daß Christus auch sich mit einem Gedanken gewappnet habe, liegt schon nicht in dem καί vor ὑμεῖς, welches vielmehr nur, wie öfter, dem, was schon geschehen vorliegt und bereit steht, das zur Seite stellt, was die, für welche es bereit steht, nun entsprechender Weise ihrerseits zu thun haben [4]; und sodann ist von einem solchen Gedanken Christi so wenig, wie von seiner Gesinnung die Rede [5]. Schon deßhalb kann auch τὴν αὐτήν nicht besagen wollen, daß der den Lesern zur Rüstung dienende Gedanke eben der sein solle, mit welchem Christus sich rüstete [6]; aber auch deßhalb nicht, weil es nach V. 2 bei den Lesern ein Gedanke zur Rüstung wider die Versuchlichkeit heidnischen Sündenwesens sein soll, während auf Seiten Christi nur ein Gedanke Sinn hätte, der ihn zur Bestehung seines Todesleidens rüstete; für dies beides kann aber nicht wohl ein und derselbe Gedanke dienen [7]. Aber auch die Construction des Vordersatzes im Genit. absol. läßt denselben nicht in vergleichendem Sinn, sondern nur so verstehen, daß er die in und mit Christi Leiden für seinen Lebensstand eingetretene Entscheidung, den Thatbestand, zu dem es infolge dieses von da ab schlecht-

---

1) so Steiger, de Wette, Weiß, Zezschwitz S. 46. 2) so Gerhard S. 532, Wiesinger, Huther, Hofmann II, 1 S. 462. 3) so besonders Weiß S. 288 f., Zezschwitz S. 46 Anm. 1. 4) vgl. Gerhard, Wiesinger S. 265, Huther. 5) vgl. Wiesinger, Huther, Hofmann a. a. O. 6) so Wiesinger, und beziehungsweise Steiger, de Wette, Weiß a. a. O. 7) vgl. Steiger, der so sich selbst widerspricht, besonders aber Huther; gegen Hofmann S. 463.

hin vergangenen Leidens für ihn gekommen ist, als bewirkenden und bestimmenden Grund des im Verb. fin. des Nachsatzes Geforderten geltend machen soll. Nachdem und auf Grund dessen, daß Christus einmal für immer fleischlich gelitten, sollen auch sie nun ihrerseits sich wappnen mit eben dem Gedanken — und nun kann ὅτι nicht „weil“ [1]), sondern nur „daß“ heißen, indem es eben diese ἔννοια, mit der sie sich wappnen sollen, ihrem Inhalt nach näher bezeichnet [2]) als den Gedanken, daß, wer im Fleische gelitten hat, zur Ruhe gebracht, abgebracht ist von sündigem Verhalten. Denn allerdings ist jedenfalls nicht mit dem πέπαυται selbst ein Thun benannt, daß man übersetzen könnte: „er hat gebrochen mit der Sünde“ [3]), oder: „er hat aufgehört zu sündigen“ [4]); sondern wie schon das Subject des Satzes nach einem Widerfahrniß bezeichnet ist, so wird auch im Prädicat der Thatbestand ausgesagt, der dem Subject eben in und mit jenem Widerfahrniß gesetzt ist: wem das παθεῖν σαρκί widerfahren ist, der ist seiner vormaligen Beziehung zu Sünde ein für allemal entledigt [5]). Dabei aber liegt in dem Ausdruck πέπαυται doch der Gegensatz nicht zu einem vorherigen Sein, sondern zu früherem Thun [6]), und demnach wird an eine Erledigung von Sünde zu denken sein, sofern sie das Verhalten bestimmte und sündig machte.

Ergibt sich nun aus dieser letzteren Wahrnehmung, daß auch nicht etwa nachträglich in dem Satz mit ὅτι der Gedanke genannt sein kann, mit dem sich Christus gerüstet habe, so ersehen wir aus ihr auch weiter, daß παθεῖν σαρκί nimmermehr von leiblichem Verfolgungsleiden verstanden werden kann. Daß dies Leiden solche Wirkung habe, bleibt unrichtig und unbiblisch, auch wenn man, ohnehin unerlaubter Weise, πάσχειν σαρκί sofort gleich πάσχειν δια δικαιοσύνην nimmt [7]). Auch wenn letzteres möglich wäre, so könnte doch nur gesagt werden, das stetige äußerliche Leiden solle und könne dazu dienen, uns immerzu mehr und mehr von den Banden der Sünde und des Fleisches loszumachen [8]). Wenn aber das Befreitsein von Sünde hier „als die mit dem Eintritt

1) so de Wette, Huther u. A. 2) vgl. Gerhard S. 534, Bengel, Wiesinger, Hofmann a. a. O. 3) Weiß S. 290. 4) Steiger. 5) Hofmann S. 463. 6) vgl. Huther. 7) so Wiesinger S. 264, auch Huther; Weiß S. 290, Zezschwitz S. 47 Anm. 3. 8) so, sich selbst widersprechend, Zezschwitz a. a. O., s. gegen ihn Hofmann S. 464.

in die Leidensgemeinschaft Christi einmal für immer gewonnene Frucht" dargestellt wäre [1]), so würde den leiblichen Verfolgungsleiden an und für sich heilsursächliche Bedeutung zugeschrieben, und damit geradezu ein soteriologischer Irrthum ausgesprochen [2]). Uebrigens kann der Aorist παθών hier gar nicht den Eintritt in solche Leidensgemeinschaft bedeuten, ebensowenig wie das παθόντος zu Anfang des Verses Christi Eintritt in sein Leiden meint; sondern beidemale ist von einer schlechthin vergangenen, vollendeten Thatsache die Rede. Allerdings gibt es einen Eintritt in Christi Leidensgemeinschaft, mit welchem das πεπαῦσθαι ἁμαρτίας ein für allemal gegeben ist; das ist aber der inwendig im Personleben ein für allemal geschehende Vorgang, von dem Paulus schreibt σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, und ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ: die Thatsache des Todes des alten Menschen. Darauf bezieht sich z. B. Phil. 3, 10; und nur weil und sofern mit diesem geistlichen Sterben der Thatbestand des πεπαῦσθαι ἁμ. ein für allemal schon gegeben ist, kann dann das äußere Leiden als eine zu seiner Läuterung und Vollendung dienende Selbstäußerung und Auswirkung dieses Thatbestands gelten [3]), und so sind Stellen wie 2 Kor. 4, 10 ff. gemeint. An etwas Anderes nun, als an diese Thatsache der Wiedergeburt läßt uns das Prädicat πέπαυται ἁμαρτίας beim Subject ὁ παθὼν σαρκί schlechterdings nicht denken [4]). Wie das παθεῖν Christi unleugbar hier wie 3, 18 und 2, 21 sein Sterben als Hauptmoment mit einschließt, so ist auch hernach ὁ παθών so sehr auf jenen Vorgang des geistlichen Sterbens zu beziehen, daß die alte syrische Uebersetzung mit vollstem Recht die Stelle so wiedergeben kann, als stünde ἀποθανών im Text. Wir haben hier in der That wesentlich denselben Gedanken wie Röm. 6, 7; denn wenn sich auch dort der Ausdruck darnach bestimmt, daß unmittelbar nur vom Verhältniß zu Gott die Rede ist, so steht doch der ganze Vers dort nur als Glied einer Erinnerung an das nothwendige Verhalten derer, die durch die Taufe Christo nach Seiten seines Todes wie seiner Auferstehung einverleibt sind. An eine gleiche Aussage über die Taufe aber schließt sich ja

---

1) Wiesinger S. 264. 2) dies besonders gegen Weiß S. 291 Anm. 2. 3) so Wiesinger selbst S. 265. 4) vgl. insofern auch Gerhard S. 534, Bengel, Steiger, de Wette.

auch unser Vers an. Daß die christlichen Leser, um der Heilsvollendung gewiß zu bleiben, sich hinsichtlich ihres Verhaltens ein gutes Gewissen zu bewahren haben, nachdem sie in der Taufe dasselbe kraft der Auferstehung Jesu Christi begehrt und durch Einpflanzung in sein Auferstehungsleben empfangen haben, das hat Petrus 3, 21 und 22 gezeigt, oder eigentlich kürzlich angedeutet. Um nun dasselbe bestimmter zu sagen und weiter auszuführen, hebt er hier, den Schluß des vorigen Gedankengangs mit seinem Anfang 3, 18 zusammenfassend, nochmal an, so jedoch, daß er nur die eine, negative Seite dessen, was Christo und was in ihm den Lesern widerfahren ist, seinem paränetischen Zweck entsprechend, zur Aussage bringt. Nachdem und auf Grund deß, daß für Christi gegenwärtiges Leben das Leiden, und mithin auch die dasselbe ermöglichende Bestimmtheit durch Sünde schlechthin vorüber ist, so muß auch der Christ sich den Gedanken zu eigen machen, daß er als ein solcher, der in Christo dies Sterben an und in seinem eigenen Fleischesleben erfahren hat, von der Sünde als der sein Verhalten bestimmenden Macht ein für allemal abgebracht ist. Die Worte *τὴν αὐτὴν* stehen also nur in gedrängter oder zusammengezogener Ausdrucksweise: eben den Thatbestand, den der participialische Vordersatz aussagt, den sollen nun sie ihrerseits sich zu einer Erwägung werden lassen, mit der sie sich wappnen mögen.

Einer Erklärung bedarf nun nur noch der Ausdruck *ὁπλίζεσθαι*, und der Apostel bringt sie selbst, indem er im folgenden

Vers 2 angibt, wozu sich die Leser mit jenem Gedanken rüsten sollen: zur Aufrechthaltung der rechten Hingabe und Zugehörigkeit ihres Lebens. Die beiden Dative *ἐπιθυμίαις* und *θελήματι* nämlich hängen von *βιῶσαι* unmittelbar ab und sind ebenso einfache Dative wie die 2, 24 oder Röm. 6, 10. 11. 13 stehenden, so daß das Leben als ganz entweder dem einen oder dem andern gehörend angesehen wird [1]). Die *ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων* sind aber nicht schlechtweg menschliche Begierden, wie sie im natürlichen Menschen entstehen [2]), was Petrus wohl mit *σάρξ* oder *σαρκικός* ausgedrückt hätte; sondern Gott und seinem Willen steht gegenüber die heidnisch menschliche Umgebung der Leser mit ihren sündhaften Lü-

1) vgl. Wiesinger, Brückner; gegen Huther. 2) so Gerhard, Steiger.

sten [1]). Denen sollen sie ihr Leben nicht zugehörig werden lassen; und wie das gemeint ist, sagen die folgenden Verse: sie sollen nicht der Sünde, der sie als Christen doch ein für allemal abgestorben sind, dadurch wieder zugehörig werden, daß sie aus Schwäche sich dazu hergeben, das sündige Leben in allerlei Lüsten, wie ihre heidnische Umgebung es führt, mitzumachen, sondern sollen ihr Leben nur dem einen, einheitlichen Willen des Gottes zu Dienst ergeben, zu welchem sie durch Taufe und Wiedergeburt in ein Verhältniß dienstpflichtiger Zugehörigkeit gekommen sind. Blieb nun das heidnisch zuchtlose und sündige Treiben seiner Umgebung auch für den Christen, indem er ja nicht aufhörte, im Fleischesleben zu stehen, immer noch etwas Versuchliches, und war andrerseits gerade das entschiedene Aufgeben jenes Treibens ein Hauptgrund für den Haß der Heiden gegen die Christen: so war, das Leben demselben gänzlich zu entziehen, allerdings eine Aufgabe, zu der man sich rüsten mußte wie zu einem Kampf. Also nicht mit ὥστε ist das εἰς aufzulösen, sondern unmittelbar mit ὁπλίσασθε zu construiren, wie man sagt ὁπλίζεσθαι εἰς τὸ μάχεσθαι [2]). Die enge Verbindung beider Verse zeigt sich auch darin, daß, wie μηκέτι mit der Hervorhebung des für immer Vergangenen dem ὁ παθών, so auch das ἐν σαρκί hier dem σαρκί dort entspricht. Ist der Christ bei Leibesleben dem Fleisch gestorben, so darf nun doch auch die übrige Zeit, die er noch im Fleischesleben zubringt, nicht dem Fleisch und seiner sündigen Bethätigung gehören; denn ἐν σαρκί gehört nicht adverbialisch zu βιῶσαι, sondern macht mit ἐπίλοιπος χρόνος einen Begriff aus. Wie also in ὁ παθὼν σαρκί V. 1 mehr rückwärts geschaut wird, so wird nun in μηκέτι und ἐπίλοιπος von demselben Punct aus nach vorwärts geschaut, und zwar mit nachdrücklicher Betonung des ἐπίλοιπος, wie wir daraus ersehen, daß sich gerade an dies Moment die Begründung der in V. 2 liegenden Mahnung in

Vers 3 anschließt. Schon ihre natürlich sündige Vergangenheit ist hinreichend, nämlich das Maß der Sünde voll zu machen; denn nicht an das subjective fastidium peccati [3]), sondern nur an

---

1) vgl. Wiesinger S. 266 u. 267, Gerhard S. 544, 3). 2) vgl. de Wette, Brückner, Wiesinger, Hofmann S. 463. 3) so Bengel.

einen objectiven Sachverhalt läßt das einfach behauptende [1]) ἀρκετός — scil. ἐστίν — denken, so daß auf die Nothwendigkeit einer subjectiven Regung, nämlich der Buße, erst durch diese Aussage hingewiesen wird, als wollte der Apostel sagen: Ihr habt an dem genug zu büßen und gut zu machen. Steht nun aber παρεληλυθὼς χρόνος offenbar in Gegensatz zu ἐπίλοιπος, und ist dies letztere von dem Zeitpunct des παθεῖν σαρκί an gerechnet, so kann jenes nur die vor diesem παθεῖν liegende Zeit sein. Dann aber kann auch deßhalb wieder das παθεῖν σαρκί nicht von leiblichen Verfolgungsleiden stehen, wobei herauskäme, daß die Christen, obwohl bereits Christen, in einem Dienst der Sünde gestanden seien, der erst in und mit dem Eintritt der Verfolgungsleiden aufgehört und sich in sein Gegentheil umgesetzt habe.

An ἀρκετός schließt sich in sehr loser Anknüpfung der Inf. Perf. κατειργάσθαι, den Petrus statt des aoristischen wählt, um gleich hier, im Sinne seiner Vermahnung, das einstige Sündenleben als ein ein für allemal abgeschlossenes zu bezeichnen, während der Infinitiv überhaupt nicht das selbst angibt, wofür die Vergangenheit genügend ist, sondern worin und womit sie genügend ist für etwas Anderes, nicht Genanntes, nämlich für Erfüllung eines Maßes von Schuld, woran sie genug und übergenug in Buße und heiligem Wandel gut zu machen haben. Den eigenthümlichen Ausdruck aber des Infinitivsatzes wählt Petrus zur Bezeichnung des vormaligen sittlichen Standes seiner Leser nicht um sie als ehemalige Juden von den Heiden zu unterscheiden [2]), sondern um sie zu erinnern, wie sie jetzt solches sündige Verhalten nicht fortführen können, weil sie nicht mehr ein ἔθνος unter den ἔθνη, sondern das Volk Gottes sind. Vordem, als sie der in τὰ ἔθνη zusammenbefaßten Gesammtheit gliedlich angehörten [3]), da thaten sie eben auch an ihrem Theil nur, was Gesammtwille dieser Gesammtheit war. Jetzt aber, nachdem sie dieser natürlich heidnischen Menschheit entnommen sind, wäre jenes Thun ein Abfall aus der Gemeinde des Gottesgehorsams, deren Angehörige sie sind, ein Rückfall in die alten sündigen Bande. Absichtlich ist in der Bezeichnung jenes früheren Verhaltens nicht θέλημα, sondern βούλημα gebraucht,

1) vgl. Wiesinger, Huther; gegen Steiger. 2) so Weiß S. 112 f. 3) vgl. Gerhard S. 537, de Wette, Wiesinger u. A.

welches jenem gegenüber mehr das Moment des Wunsches, der Neigung hervortreten läßt, so daß dies *βούλημα τῶν ἐθνῶν* genau den *ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων* V. 2, und also der ganze Ausdruck *τὸ βούλ. τ. ἐθν. κατειργ.* dem dortigen *ἐπιθ. ἀνθρ. βιῶσαι* so parallel steht, wie es dem Causalverhältniß des V. 3 zu V. 2 entspricht. Worin aber dies Thun sich einzeln vollzog, besagt nun die richtig im Accusativ angefügte Apposition, welche aus demselben Grund wie *κατειργάσθαι* perfectisch ausgedrückt ist.

Was nun die einzelnen Bethätigungen anlangt, so heißt allerdings *ἀσέλγεια* Ausschweifung aller Art; allein da hernach drei besondere Hauptarten solchen Verhaltens ausdrücklich genannt sind, und dem gegenüber die Uebergehung einer noch mehr charakteristisch heidnischen vierten Art auffällig wäre, so werden wir *ἀσέλγεια* hier auf diese speciell beziehen, nämlich auf die geschlechtlichen Ausschweifungen aller Art; wie denn das Wort z. B. Röm. 13, 13 als Synonym von *κοῖται* und 2 Kor. 12, 21 neben *πορνεία* steht[1]). Der Plural deutet bekanntlich auf die verschiedenen Formen und Fälle solchen Verhaltens. Neben dem so verstandenen *ἀσέλγεια* wird auch das zweite, *ἐπιθυμίαι*, sich als Lüsternheit und Gier der Unkeuschheit speciell bestimmen[2]), wie beide Wörter auch 2 Pet. 2, 18 in solcher Beziehung beisammen stehen. Die drei folgenden Begriffe gehören zusammen als Benennungen nicht nur der Maßlosigkeit in Genuß von Speis und Trank überhaupt, sondern auch der grobsinnlichen Ausschweifungen festlicher Geselligkeit. Das erstere ist gemeint in *οἰνοφλυγίαι*, dessen Sing. Trunkliebe, Trunksucht, dessen Plur. also das Thun und Treiben des Trunkenbolds bezeichnet. Das andere Moment ist in den beiden folgenden Wörtern berücksichtigt, deren erstes die von nächtlichen Schwärmereien begleiteten großen Gastereien und Schmäuse (commissationes), das andere die eigentlichen Zechgelage benennt. Das letzte, der Götzendienst, ist, wie schon der Plur. lehrt, nicht sowohl als inwendige persönliche That des Herzens, sondern als äußerer Cultusact gedacht. Würden nun diese *εἰδωλολατρεῖαι* mit *ἀθέμιτος* als dem göttlichen Gesetz widerstreitend bezeichnet[3]), so wäre das doch eine gar zu selbstverständliche Bemerkung, und um so auffälliger, weil es dann

1) vgl. Weish. 14, 26; 3 Makk. 2, 26; Gerhard S. 540 u. Huther. 2) Wiesinger. 3) so Gerhard, Bengel, Steiger, Huther, Weiß S. 114.

aussähe, als seien die fünf vorhergehenden Dinge weniger oder nicht dem göttlichen Gesetz zuwider. Ueberhaupt aber wäre ἀθέμιτος in diesem Sinn nur dann am Platz, wenn die Angeredeten zur Zeit solchen Thuns Juden gewesen wären. Aber ἀθέμιτος steht auch nicht in so bestimmter Beziehung auf das israelitische Gesetz, sondern überhaupt von Allem, was die Schranken des sittlich Erlaubten nicht einhält, mögen sie nun von Gott selbst gezogen, oder aus dem sittlichen Gemeingefühl der Menschheit oder eines Volkes hervorgegangen sein. Ebenso, wie die Sodomiter 2 Pet. 2, 7 ἄθεσμοι ἐν ἀσελγείᾳ heißen, ist hier der heidnische Cultus ἀθέμιτος genannt mit Bezug auf die unsittlichen, üppigen und wollüstigen Ceremonien, die oft mit ihm verbunden waren; woraus sich dann auch erklärt, daß alles hier Genannte, also auch die εἰδωλολατρεία, V. 4 unter die ἀσωτία befaßt werden kann. Ganz wie hier tritt das Wort auch Gal. 5, 20; 1 Kor. 6, 9 neben Begriffe der Ueppigkeit und Unzucht.

Den Gedanken des 3. Verses benützt nun der Apostel, um zu dem am Anfang dieses Abschnittes 3, 14 ausgesprochenen, im Verlauf desselben aber in den Hintergrund getretenen Gedanken wieder zurückzulenken. Dort hieß es, die Leser sollen sich im seligen Bewußtsein ihres gewissen Heils nicht irre machen lassen, wenn nur ihr Leiden ein Leiden um Gerechtigkeit, um sittlichen Wohlverhaltens willen sei. Da man nun aber Einen nicht vermahnen kann, um guten Verhaltens willen zu leiden, sondern nur gutes Verhalten zu üben, und dadurch etwaige Leiden zu unverschuldeten zu machen, so schloß sich dann an V. 14 eben auch nur die mahnende Darlegung, daß es besser sei, bei gutem, als bei schlechtem Verhalten zu leiden, und eine unmittelbare Vermahnung zu solchem Verhalten. Erst nachdem dies beides zu Ende geführt ist, kommt Petrus nun schließlich auf jenes πάσχειν δια δικαιοσύνην 3, 14, wozu V. 3 bereits den Uebergang gebahnt hat, zurück, indem er es in

Vers 4 der Natur der Sache nach nicht als Vermahnung, sondern als vorliegende Thatsache aussagt, oder eigentlich nicht direct selbst aussagt, sondern nur die subjectiven Motive seiner Urheber beleuchtet, nämlich den Aerger und Grimm der heidnischen Umgebung darüber, daß in den Christen eine festgeschlossene Gemeinde dasteht, welche mit ihrem heiligen Wandel dem heidnischen Gemein-

leben und seinem unsittlichen Treiben immer schärfer, und also auch als eine immer kräftigere thatsächliche Verurtheilung gegenübertritt [1]). Denn so ist das ξενίζεσθαι gemeint; nicht von einem bloßen Befremden, sondern von einem Unmuth erregenden Betroffenwerden durch eine dem eigenen Wunsch und Interesse völlig zuwiderlaufende Erscheinung, nämlich durch die in V. 3 durchweg vorausgesetzte, und darum in V. 4 nur ganz allgemein mit dem Neutrum das Relativs angedeutete Thatsache, daß die Christen die Theilnahme am heidnisch sündigen Treiben für immer zu Ende sein lassen [2]), wie das ἐν ᾧ eben wegen seiner Unbestimmtheit in dem Participialsatz nachträglich näher erläutert wird. Ἀσωτία, nur noch Eph. 5, 18 und Tit. 1, 6, ist Liederlichkeit, vita dissoluta; und ἀνάχυσις, eigentlich Ausgießung, bezeichnet jene erstere als einen breiten, schrankenlos sich ergießenden Strom. Sie sind betroffen, daß ihr nicht mitlauft, nicht mit eurem Leben gleich als einem Nebenfluß einmündet in denselben großen Strom der Liederlichkeit, in welchem sie mit einander sich fortwälzen. Aber nicht dies Betroffensein an sich, sondern diejenige Bestimmtheit desselben, welche mit dem, des Nachdrucks halber ans Ende gestellten βλασφημοῦντες angegeben wird, die ist das eigentlich Bedeutsame. Denn dies βλασφημεῖν ist nicht als natürlich selbstverständliche Aeußerung des ξενίζεσθαι gemeint; sondern Petrus hebt es als etwas Besonderes hervor, daß die Heiden, anstatt, wie es sittlich möglich und natürlich wäre, ihr Befremden sich zu einer Ueberführung von der Wahrheit des Christenthums werden zu lassen, vielmehr geflissentlich dieselbe sich dadurch vom Hals zu schaffen suchen, daß sie lästern, d. h. wider besseres Wissen und Gewissen dem Christenthum und seinen Bekennern eine grundsätzliche und also die allergottwidrigste Pflege unsittlichen Thuns andichten.

Als Thatsache ist dies Alles ausgesprochen, so daß in derselben Weise wie V. 4 und 3, 14, nun auch V. 5. 6 und 3, 13 sich entsprechen. Wie nämlich der Apostel zur Einleitung dieses Abschnitts 3, 13 sagte, daß, wenn nur ihr Leben ein wirklich sittlich gutes ist, dann Niemand sie vor Gott schlecht machen und statt Gottes heilwärtiger Hilfe sein strafendes Gericht ihnen zuwenden könne: so spricht er nun am Ende des Abschnittes dasselbe in Form eines Daß, einer thatsächlichen Anerkennung und Beruhigung aus. Weil, wie er ihnen

1) vgl. Weiß S. 356. 2) vgl. Bengel, de Wette, Wiesinger, Huther.

bezeugen kann, ihr Christenthum eine sittliche Wahrheit, und weil also die sittlichen Verdächtigungen der Feinde nur böswillige Lästerungen sind, so dürfen sie nicht auf Grund derselben in ängstliche Zweifel über die Wahrheit ihres Heilsstandes gerathen, sondern können getrost der göttlichen Gnade sich versichert halten, welche ihre schließliche Zukunft zur Heilsvollendung gestalten wird. Der Inhalt des Vordersatzes liegt in V. 4, der des Nachsatzes in

Vers 5 und 6. Für das Verständniß dieser beiden Verse ist es nämlich von vornherein von entscheidender Bedeutung, daß da nicht ein Verdammt- oder Bestraftwerden, ja eigentlich nicht einmal ein Gerichtetwerden der heidnischen Gegner, sondern nur ein ihnen auferlegtes Rechenschaftgeben in Aussicht gestellt wird; was damit von selbst gegeben ist, daß sie eben nicht als Ungläubige oder Gottlose, ja nicht einmal als Verfolger, sondern nur als solche in Betracht kommen, welche, um ihre Verfolgung der Christen zu rechtfertigen, lästerliche Verleumdungen wider sie erheben, d. h. als *βλασφημοῦντες*. Anstatt mit diesen sittlichen Verleumdungen die schließliche göttlich richterliche Würdigung der Christen irgendwie in einer für diese nachtheiligen Weise bestimmen zu können, werden die Lästerer vielmehr selbst erst vor dem göttlichen Richter erweisen müssen, daß und ob das, was sie den Christen vorgeworfen, Wahrheit sei. Nun wird auch klar, warum Gott als *κρίνων ζῶντας καὶ νεκρούς* benannt wird. Damit können zuvörderst jedenfalls nur die gemeint sein, welche das Gericht als Lebende und als Todte antrifft. Aber nicht soll mit dieser Eintheilung das Gericht als ein über alle Menschen ausnahmslos ergehendes bezeichnet werden [1]; sondern der Apostel will nur hervorheben, wie wenig die Beschaffenheit des Lebenszustandes Christo ein Hinderniß sein wird, Einen dem Gericht zu unterstellen. Demnach liegt das Hauptgewicht auf *νεκρούς*: daß auch solche, welche das Gericht im Todeszustand antrifft, ihm unterstellt werden, ist das Wichtigere.

Mit diesen *νεκροῖς* hat nun aber Petrus nicht die Lästerer im Auge, als wollte er seinen Lesern vorhalten, daß dieselben, wenn sie vor Christi Wiederkunft wegsterben, dadurch seinem Gericht nicht entnommen sind [2]. Ich halte dies allerdings für eine überflüssige

1) so z. B. Gerhard S. 553, vgl. dagegen Zezschwitz S. 55. 2) so Hofmann II, 1 S. 479.

Beruhigung der Leser; zwar nicht deßhalb, weil etwa die genaue Erkenntniß der Leser von dieser Thatsache der Zukunft überhaupt jede Belehrung darüber unnöthig gemacht hätte; wohl aber deßhalb, weil diese Beruhigung der Leser voraussetzen würde, daß sie in ihren Anfechtungen sich vor Allem darum gesorgt hätten, ob doch ihre Verfolger dem verdienten Gericht anheimfallen würden [1]), während ihre Unruhe sich doch wohl nur darauf beziehen konnte und auch wirklich bezogen hat [2]), ob doch sie selbst schließlich in ihrer Schuldlosigkeit würden anerkannt und darauf hin der Heilsvollendung theilhaftig werden; wie denn auch 1 Thess. 4, 13 ff. nur bezüglich der schließlichen Heilsvollendung Beruhigung gegeben wird. Die Beziehung unserer Worte speciell auf die Lästerer wird immer, mehr oder weniger, damit zusammenhängen, daß man bei κρίνειν unwillkürlich nur an ein Richten im verdammenden und strafenden Sinne denkt, während doch κρίνειν nur heißt: sittlich urtheilen oder beurtheilen, was wieder noch nicht an sich selbst, sondern erst nach dem Zusammenhang als richterliches Urtheilssprechen gemeint ist. Es ist das schließliche Gericht über Bös und Gut, welches an den Guten und Frommen ebenso geschehen wird, wie an den Bösen; und nach dem Gedankenzusammenhang glaube ich die Objectsbenennung unseres Verses, die an sich freilich ganz allgemein lautet, doch auf die Frommen, auf die von den Menschen verlästerten Gläubigen beziehen zu müssen. Wenn auch — meint Petrus — bei vielen Gläubigen dies irdisch menschliche Leben, welches so schwerer Verurtheilung durch die Ungläubigen unterliegt, im Tode untergeht, ehe der Herr kommt und thatsächlich zu ihm als einem sittlich lauteren sich bekennt; und wenn es also, besonders wo etwa dieser Tod eben unter jenem lästerlichen Vorwand den Gläubigen angethan werden sollte, den Anschein gewinnen könnte, als gebe der Herr, dem Urtheil der Verfolger beistimmend, sie nur dem verdienten Geschick anheim, oder als lasse er es damit wenigstens dahin kommen, daß nun eine richterliche Rechtfertigung ihres irdischen Lebens und Verhaltens nicht mehr möglich ist — wenn es auch so kommt und so scheint: so ists doch auch in der That nur scheinbar so; das Leben auch der gestorbenen Gläubigen bleibt nicht unter dem Lästerurtheil

1) vgl. Huther S. 163, Zezschwitz S. 55. 2) gegen Zezschwitz S. 55, vgl. d. Schlußbetr. §. 2 und Engelhardt a. a. O. S. 278 ff.

der Verfolger, weil der Herr der ist, der Todte nicht minder wie Lebende vor sein gerechtes und absolut giltiges Gericht stellen wird. Er wird die Todten, also auch die verstorbenen Gläubigen, wieder in ihr individuelles Leibesleben rufen, damit sie also „offenbar werden vor seinem Richterstuhl", und mit ihnen auch „was sie gehandelt haben bei Leibesleben". Gegenüber also seinen ins Leben zurückgerufenen Gläubigen und gegenüber seiner eigenen richterlichen Beurtheilung dieses ihres Lebens werden die Verfolger Christo Rechenschaft geben müssen, ob ihre Anschuldigungen wahr gewesen sind, und werden da freilich verstummen und zu Schanden werden müssen [1]: denn, was schon durch den Ausdruck ἑτοίμως ἔχων nahegelegt, und nach dem Zusammenhang vollends zweifellos ist, der zum Gericht sich bereit Haltende ist der Christus [2], der damit nur wieder in der zwiefachen, heilskräftig rettenden und richterlich verderbenden Machtwirkung seines verklärten Lebens, und zwar in der letzten entscheidenden Bethätigung desselben vorgestellt wird [3]. Wird nun für diese Aussage, seis im Ganzen oder hinsichtlich eines einzelnen Moments, in V. 6 ein Nachweis gegeben, so kann von vornherein hier nicht wieder von jener 3, 19 erwähnten Predigt an die Geister Verstorbener die Rede sein [4]. Es wäre da schon auffallend, daß gerade der Hauptpunct, daß Christus selbst ihnen gepredigt habe, verschwiegen wäre, da doch die unmittelbar vorhergehende Erwähnung Christi als des Richters der Todten die Hervorhebung dieses an sich schon unvergleichlich wichtigen Umstands doppelt nahe legen, ja zwingend fordern mußte [5]. Dem gegenüber kann das ganz unbestimmte passivische εὐηγγελίσθη nur darauf hinweisen, daß das Subject dieses εὐαγγελίζειν sich eben gar nicht bestimmen läßt, indem die als νεκροί Benannten da und dort, zu verschiedenen Zeiten ihres irdischen Lebens und von verschiedenen Predigern das Evangelium zu hören bekommen haben [6]. Was soll aber überhaupt hier die Erinnerung an jenen 3, 19 besprochenen Vorgang? Der neueste Hauptvertreter dieser Ansicht, Wiesinger, antwortet: es soll das V. 5 Christo beigelegte κρῖναι νεκρούς begründet werden, indem „diejenigen, welche das nahe Endgericht als

1) vgl. überhaupt Zezschwitz S. 56 f. 2) vgl. z. B. Bengel, de Wette. 3) vgl. Huther, Zezschwitz S. 50. 4) so de Wette, Brückner, Wiesinger S. 274. 5) vgl. Bengel, Zezschwitz S. 53. 6) Engelhardt S. 280, vgl. Bengel.

Todte findet, in dieser Universalität des Wortes nicht von dem Mittler des Heils würden gerichtet werden, wenn nicht auch ihnen zuvor Gelegenheit gegeben gewesen wäre, vermöge der auch an sie ergangenen Heilsverkündigung zum Heil zu gelangen" [1]). Aber je mehr Wiesinger selbst „Lebende" und „Todte" „als Klassen in der Universalität des Begriffs einander gegenübergestellt" sein läßt [2]), desto unrichtiger ist es, wenn er bei der Klasse der Todten eine Bestimmtheit voraussetzt, die doch mit dem Begriff „Todte" gar nichts zu thun hat, und darunter ohne weiters die Klasse derer versteht, welche im Leben nichts von Christo gehört haben. Aber sehen wir auch ab von der unbedingten Unmöglichkeit dieser sichtlich vorliegenden Voraussetzung, so hat doch jedenfalls die Aussage der so verstandenen beiden Verse nur dann Sinn und Bedeutung, wenn sie für alle ohne Kenntniß Christi bis zum Gericht Gestorbenen gelten soll [3]); wie denn auch Wiesinger in V. 5 „jene Todten insgesammt" unter νεκροί versteht [4]). Die Möglichkeit aber eines Gerichts über diese Todten insgesammt kann doch nimmermehr aus der nach Wiesinger in V. 6 wieder in Erinnerung gebrachten Thatsache entnommen werden, daß Christus den verstorbenen Zeitgenossen Noah's, oder im höchsten Fall den bestimmten Todten gepredigt hat, welche zur Zeit jenes Descensus nicht blos überhaupt im Hades, sondern gerade ἐν φυλακῇ im Hades sich befanden. Hält man dies Verständniß des 6. Verses fest, so kann man nicht mehr sagen, es sei „nicht nöthig", νεκροί von der bestimmt gedachten Gesammtheit der Todten (d. h. nach W. der ohne Kenntniß Christi Gestorbenen) zu verstehen; sondern es ist das dann nicht mehr möglich, und Wiesinger kommt mit seiner Erklärung in doppelter Hinsicht auf eben das hinaus, was er gegen andere Fassungen einwendet: er nimmt V. 5 νεκροί universell, V. 6 aber von einem gewissen Theil jener νεκροί, und infolge davon ergibt sich dann der mit V. 5 in Widerspruch stehende Gedanke, daß solche νεκροί, denen nicht gepredigt worden ist, nicht werden gerichtet werden [5]). Mit beidem aber fällt alle Beweiskraft des 6. Verses für das κρῖναι νεκρούς dahin [6]). Will man diese aufrecht halten, so wird

1) vgl. auch Steiger, de Wette, Brückner, Huther, Güder a. a. O. S. 51. 54. 2) S. 273. 3) so, in richtiger Consequenz, Huther. 4) S. 271; vgl. S. 270 z. V. 5 u. S. 273. 5) vgl. Güder S. 52. 6) vgl. Hofmann a. a. O.

man gegenüber der Frage nach der Möglichkeit eines Gerichts über die seit jenem Descensus Christi 3, 19 ohne Kenntniß von ihm Gestorbenen [1]) nicht anders bestehen können, als indem man nicht blos jenes κηρύσσειν 3, 19 auf alle damals ohne Kenntniß Christi im Hades Befindlichen ausdehnt [2]), die Noachiten also nur beispielsweise genannt sein läßt, sondern auch sich entschließt, kühn zu behaupten, jene erstmalige Predigt sei nur der grundlegende Anfang einer von da an bis zum Gericht ordnungsmäßig fort und fort geschehenden Predigt des Evangeliums für alle ohne Kenntniß derselben Gestorbenen gewesen [3]). Nur unter eben dieser bodenlosen Voraussetzung ist auch die Erklärung denkbar, nach welcher mit νεκροῖς εὐηγγελίσθη gesagt sein soll, „es sei — ganz abgesehen davon, wann und wie — Allen, welche todt sind (nämlich zur Zeit des Gerichts), das Evangelium gepredigt worden; nämlich den Einen vor, den Andern nach ihrem Tode" [4]).

Aber nicht einmal dies desperate Auskunftsmittel hilft wirklich, sondern nun gehen mit dem Absichtssatz die Schwierigkeiten von Neuem und erst recht an, und zwar für jedwede mögliche Erklärung von einer Predigt an Todte in ihrem Todeszustand. Das jedenfalls in finalem Verhältniß zu εὐηγγελίσθη stehende κριθῆναι σαρκί kann doch sprachlich nur als zeitliche Folge des εὐηγγελίσθη gefaßt werden [5]): wie soll nun aber denen, an welchen die σάρξ längst abgethan ist, ein die σάρξ betreffendes Gericht erst noch widerfahren? Denn zu übersetzen: „damit sie dem Fleische nach gerichtet worden seien" [6]), ist eine sprachliche Gewaltthat [7]), mit der man doch nur eine ganz und gar sinnlose Aussage zu Wege bringt. Wie wenig man auf jene Frage eine Antwort hat, zeigen Erklärungen des Absichtssatzes wie: „damit sie beurtheilt werden, wie sie im irdischen Dasein gelebt haben" [8]), oder: „damit sie, die Todten, einen weniger vollkommenen Auferstehungsleib bekommen" [9]), oder vollends die Deutung von einem verdammenden Gericht, worin den Geistern

---

1) geg. Huther S. 165 Anm. 2. 2) so, scheint es, Wiesinger S. 274. 3) so geradezu König a. a. O. S. 214 ff. 242 ff., vgl. S. 16 u. 19; auch, wie es scheint, Güder S. 125. 4) Huther. 5) vgl. Engelhardt S. 278, Zezschwitz S. 51 A. 2; gegen Huther. 6) de Wette, Brückner, vgl. Steiger; dagegen Wiesinger S. 275. 7) Winer S. 257 f., Zezschwitz S. 49. 8) Grimm, Stud. u. Kr. 1835 S. 629 f. 9) König S. 34 f.

auf Grund der Evangeliumsverkündigung die Verwerflichkeit ihrer σάρξ völlig offenbar wird [1]). Sehen wir ab von solchen und ähnlichen Monstrositäten, so bleibt nur ein denkbarer Weg, den Absichtssatz mit dem von einer Predigt an Todte verstandenen Hauptsatz zu vereinbaren. Das Gericht nämlich, das den Menschen hinsichtlich seiner σάρξ betrifft, ist der Tod, und nur der Tod, als in welchem der Bestand der sündigen σάρξ für immer aufgehoben wird. Da nun dieses Gericht an den Gestorbenen schon eingetreten ist, so könnte man nur etwa mit Wiesinger sagen: „der Eintritt dieses Gerichts zwar, jedoch nicht auch das Gericht selbst ist ein für die Todten Abgethanes, sondern als Todte unterliegen sie fort und fort diesem Gericht, sowohl durch die Verwesung des Leibes, als auch durch die Gebundenheit der Seele." Allein von vornherein schon wird entschieden geleugnet werden müssen, daß der Aorist etwas andauernd Geschehendes oder ein stetig sich vollziehendes Widerfahrniß bezeichnen könne. 1 Joh. 3, 23 ists etwas Anderes; denn πιστεύειν gehört zu den Verbis, welche den Begriff einer Zuständlichkeit in sich schließen, deren Aorist daher von dem einmaligen Eintritt derselben gebraucht wird; in letzterem Sinn steht dort πιστεύσωμεν, und zwar mit Bezug auf das folgende ἀγαπῶμεν: es ist die einmalige That, vermöge deren es zu dem dauernden Verhalten des ἀγαπᾶν kommen kann. Sonach würde diese Stelle eher gegen jene Fassung des Aorist zeugen. Wir können nach eben dieser Stelle zugeben, daß der Aorist κριθῶσι im Gegensatz zu ζῶσι keine andere Bedeutung habe, als die, dies als das Bleibende und jenes als das Vorübergehende darzustellen; aber damit ist doch noch lange nicht gesagt, daß dies aoristisch bezeichnete Vorübergehende ein Andauerndes sei, sondern durch den Aorist als Vorübergehendes bezeichnet werden kann das κριθῆναι eben nur deßhalb, weil es ein einzelnes Ereigniß ist. Es bedarf aber dieser sprachlichen Gründe gar nicht; denn der leibliche Tod ist eben ein Gericht, bei welchem Eintritt und Vollzug gar nicht unterschieden werden kann, indem dieser mit jenem geschieht, und umgekehrt. Den Todeszustand als „ein fortgehendes Gericht nach dem Fleisch" zu betrachten, ist der geradeste Selbstwiderspruch [2]). Das Sterben ist ein κριθῆναι σαρκί, man kann vielleicht auch sagen, das Fleisch werde nach dem Tode in der Verwesung fortwährend

1) Güder S. 56. 2) gegen Huther, vgl. Hofmann II, 1. S. 480.

gerichtet, nimmermehr aber: die Todten, d. i. die πνεύματα, werden nach dem Fleisch gerichtet [1]), „die Gebundenheit der Seele" im Tod ist jedenfalls kein Gericht nach dem Fleisch. Hat sich also gezeigt, daß eine Begründung des κρῖναι νεκρούς durch V. 6 jedenfalls dann nicht möglich ist, wenn er von einer Predigt an Todte als solche verstanden wird, so wird diese Beziehung des γάρ überhaupt bei jeder Erklärung von V. 6 ohnehin dadurch verboten, daß man schlechterdings nicht einsieht, was den Apostel in diesem Zusammenhang veranlaßt haben sollte, dem einfachen allgemeinen Satz V. 5, mit Bezug auf dieses eine Moment desselben eine Begründung hinsichtlich seiner sittlichen Möglichkeit anzufügen, wie er sie anderwärts nirgends erhält, und seiner Natur nach, als ein selbstverständlicher, in der That auch gar nicht bedarf.

Aber — und zum Theil aus dem eben besprochenen Grund — auch nicht dem ἀποδώσουσι λόγον allein wird V. 6 zur Begründung dienen, so daß er angäbe, warum jene βλασφημοῦντες sicherlich werden Rechenschaft geben müssen, wenn sie auch vor dem Gericht wegsterben. Das Causalverhältniß beider Aussagen wird nämlich dann so zusammengefaßt: „Ob Einer leben bleibt, bis Christus zum Gericht kommt, oder ob er vorher stirbt, der Zweck, zu welchem ihm das Heil verkündigt worden, bleibt der gleiche; denn das Leben, welches ihm zugedacht ist, besteht ungeachtet seines leiblichen Sterbens. Denen nun, welche sich die heilsame Predigt zur Gewinnung solchen (den leiblichen Tod überwährenden) Lebens dienen lassen, ist es ein Trost, daß Christus kommt, Todte wie Lebende zu richten. Die aber lästern, werden ihm alsdann hiefür Rede stehen müssen, daß sie den Zweck, zu welchem es ihnen verkündet worden, vereitelt und ins Gegentheil verkehrt haben" [2]). Aber da werden offenbar in den beiden Hälften dieser Aussage die beiden eng zusammengehörigen Momente des zu beweisenden einheitlichen Satzes: „auch die vor dem Gericht sterbenden Lästerer werden dem Gericht nicht entgehen," in der Weise auseinander gerissen, daß in der ersten Hälfte nur ganz allgemein von dem Lebenbleiben oder Sterben irgend Eines die Rede ist, nicht blos ganz abgesehen davon, ob er ein Gläubiger oder Ungläubiger ist, sondern sogar so, daß die Aussage auf einen

1) wenn man nicht mit Güder (S. 56 ff.) den Todten eine σάρξ zuschreiben will. 2) Hofmann S. 482.

βλασφημῶν unbedingt nicht, vielmehr trotz des unbestimmten „Einer" nur auf den Gläubigen paßt; denn man kann zwar von dem, der das Evangelium lästernd von sich stößt, sagen, daß ihm bei der Verkündigung ein mittelst derselben zu erlangendes ζῆν πνεύματι zugedacht gewesen ist, nimmermehr aber kann man hinsichtlich der Gegenwart seines Todeszustandes sagen: „das Leben (nämlich das ζῆν πνεύματι), welches ihm zugedacht ist — also noch jetzt zugedacht ist — besteht ungeachtet seines leiblichen Sterbens." Umgekehrt ist in der zweiten Hälfte jener Erklärung von ungläubigen Lästerern die Rede; aber nicht nur ohne Rücksicht darauf, ob sie als Todte oder noch im Leben vom Gericht angetroffen werden, sondern sogar so, daß eben jenes Leben, welches in der ersten Hälfte als ein trotz des leiblichen Todes fortbestehendes ausgesagt war, und welches eben dem Zusammenhang nach der Möglichkeitsgrund für eine Unterstellung auch Todter unter das Gericht wäre, ihnen nun im Widerspruch mit jener ersten Hälfte auf Grund ihrer eigenen Verschuldung abgesprochen wird. Während also die erste Hälfte zwar ein Leben aufzeigt, kraft dessen der vor dem Gericht leiblich Gestorbene dennoch ins Gericht kommen kann, so aber, daß dieser Nachweis nicht auf die, um deren Gerichtetwerden sichs gerade handeln soll, nämlich auf die Lästerer, sondern gerade nur auf diejenigen Anwendung leidet, welche eben infolge solches Lebens dem Gericht von vornherein entnommen sind, nämlich auf die Gläubigen [1]): so bringt die zweite Hälfte zwar eine Angabe dessen, wofür kraft sittlicher Nothwendigkeit die Lästerer Rechenschaft geben müssen, aber so, daß sie den Nachweis, wie solche Lästerer, wenn sie vor dem Gericht sterben, deßwegen doch dem Gericht unterstellt werden können, nicht nur nicht liefert, sondern eher die Unmöglichkeit dessen erweist.

Wenn überhaupt die Leser beunruhigt waren wegen des Gerichts über die Lästerer, so werden sies doch schwerlich deßhalb gewesen sein, weil sie im Unklaren waren über den sittlichen Grund, warum, über die Verschuldung, wofür dieselben richterlich zur Rechenschaft zu ziehen seien; sondern weil sie, aufs tiefste und klarste der sittlichen Nothwendigkeit solcher Rechenschaftsforderung sich bewußt, nun doch andrerseits sich nicht völlig klar werden konnten, wie, auf welche Weise es trotz des Wegsterbens der Lästerer vor dem Gericht zu einer

1) vgl. Engelhardt S. 279, auch Zezschwitz S. 48.

solchen wirklich kommen könne und werde. Ueberdies, auch wenn es sich um die sittliche Motivirung des Gerichts über die Lästerer handelte, so würde doch ein dem Zusammenhang gänzlich fremder Gedanke eingetragen, wenn man die Lästerer dafür zur Rede gestellt werden ließe, „daß sie den Zweck, zu welchem ihnen das Evangelium verkündigt worden (das ζῆν πνεύματι), vereitelt und ins Gegentheil verkehrt haben" — nämlich eben indem sie „lästerten, was sie gehört haben". Denn nicht das Evangelium, sondern die Christen in ihrem persönlichen Verhalten sind dem Zusammenhang nach als Object des βλασφημοῦντες V. 4 gedacht, wie auch die Vergleichung mit 2, 12 und 3, 16 lehrt; und nicht daß die Lästerer durch gottwidrige Selbstbestimmung sich selbst Schaden, sondern daß sie in gewissenswidriger Lüge den Lesern bitteres, schweres Unrecht thun, das ist diejenige Seite der Versündigung, um deren willen den Lesern das Sterben der Lästerer etwa Sorge machen konnte, und auf welche das λόγον ἀποδοῦναι, wenn es den Lesern zur Beruhigung dienen soll, sich beziehen muß.

Endlich ist auch das καί sinnstörend. Es könnten nämlich damit nur die vor dem Gericht Weggestorbenen den nicht Weggestorbenen an die Seite gesetzt werden; und zwar, wenn es auch an sich ganz allgemein gedacht wäre [1]), so könnte es doch nur mit der Bestimmung gesagt sein, daß es auf die weggestorbenen Lästerer angewendet werde [2]). Wenn nun aber diese Anwendung dahin lautet, daß die, welche lästern, was sie gehört haben, Christo werden Rede stehen müssen, daß sie den Zweck, zu welchem ihnen das Evangelium verkündigt worden (Gewinnung geistlich göttlichen Lebens), ins Gegentheil verkehrt haben, so müßte man dem καί zufolge das Unmögliche voraussetzen, daß die Leser zweifelhaft waren, ob doch den vor dem Gericht gestorbenen Lästerern das Evangelium in derselben Heilsabsicht gepredigt worden sei, wie den leben bleibenden, und ob also jene wirklich ebenso wie diese durch freventliche Vereitlung dieses göttlichen Heilszweckes eine sittliche Schuld auf sich geladen haben, welche ihre schließliche richterliche Zuredestellung sittlich nothwendig mache — eine Voraussetzung, die doch wohl schlechthin undenkbar ist [3]). Höchstens in der Weise konnte man etwa zweifelhaft werden über die sittliche Ver-

1) Hofmann S. 482. 2) vgl. Hofmann S. 479. 3) vgl. Wiesinger S. 272, Zezschwitz S. 55.

antwortlichkeit für die Vereitlung der göttlichen Gnadenabsicht bei der Verkündigung des Evangeliums, daß man auf die Frage gerieth, ob denn das Evangelium auch den Ungläubigen oder Lästerern von vornherein schon mit derselben göttlichen Heilsabsicht zu hören gegeben worden sei, wie den Gläubigen, so daß es hieße εἰς τοῦτο γὰρ καὶ ἀπειθοῦσιν oder βλασφημοῦσιν εὐηγγελίσθη. Dann aber paßte eben wieder der Absichtssatz nicht, indem derselbe dem νεκροῖς gegenüber nothwendig von denen verstanden werden muß, bei welchen jene Absicht zur Verwirklichung gekommen ist und noch kommen wird, nämlich von den Gläubigen [1]). Und eben auch nur dann, wenn der an sich allerdings allgemein lautende Satz V. 6 in specieller Abzielung auf die Gläubigen gefaßt wird, besagt er das, worum sichs hier in jedem Fall handelt, nämlich die sachliche Möglichkeit eines Gerichtetwerdens Todter.

So kommen wir mit der selbstständigen Betrachtung des V. 6 zu derselben Beziehung seiner Aussage auf die Gläubigen [2]), die sich uns auch schon für das Verständniß der letzten Worte von V. 5 allein tauglich erwiesen hat. Wir haben also mit dieser Beziehung den allerdings unantastbaren Zusammenhang mit V. 5 ganz für uns [3]), und haben andrerseits auch nicht nöthig, ihr zu Liebe willkürlich V. 5b mit V. 1 und 2 zu verbinden und so V. 3—5a für eine Digression zu erklären [4]). Aber nicht blos auf jene Schlußworte von V. 5 allein, ebensowenig wie auf ἀποδώσουσι λόγον allein, werden wir das γάρ beziehen, sondern auf die ganze einheitliche Aussage von V. 5, welcher V. 6 weniger zur Begründung als zur Erläuterung dient. Daß die Ungläubigen über ihre Verlästerung der Christen gerade dem werden Rechenschaft geben müssen, der Todte nicht minder wie Lebende seinem Urtheil unterstellen wird, das war V. 5 den Lesern zur Beruhigung darüber vorgehalten, daß für die vor dem Gericht gestorbenen Christen darum nicht etwa die Möglichkeit, zu ihrer Rechtfertigung gegenüber den Verleumdungen der ungläubigen Feinde zu gelangen, dahin ist. Inwiefern nun aber in jener gewissen Thatsache der Zukunft die letztere Beruhigung liegt, zeigt dann V. 6 durch Hinweisung darauf, wie in und mit der Evangeliumsverkündigung den Gläubigen ein über den leiblichen

1) vgl. Zezschwitz a. a. O. 2) vgl. Zezschwitz S. 54 f. 3) gegen Wiesinger S. 277, Huther S. 163, Hofmann S. 482. 4) wie Zezschwitz S. 55.

Tod hinaus bestehendes Leben zugedacht und zugeeignet ist, welches nicht nur möglich macht, sie vor Christi Richterstuhl den Lästerern, damit diese von der Wahrheit ihrer Vorwürfe Rechenschaft geben, gegenüberzustellen, sondern dessen Besitz vielmehr bereits thatsächlich ihre absolute Rechtfertigung von Seiten Christi gegenüber den eben damit bereits zu Schanden gewordenen Verleumdern ist.

Daß in V. 6 von einer Verkündigung an Todte als solche keine Rede sei, ist bereits zur Genüge gezeigt. Die, welche das Gericht als Todte antrifft, werden mit καί denen zur Seite gestellt, welche dasselbe leiblich erleben[1]; und dies νεκροῖς sowohl, als das aoristische εὐηγγελίσθη kann der Apostel vom Standpunct des eingetretenen Gerichts aus um so gewisser schreiben, als ihm nach dem Folgenden das Gericht in unmittelbarer Nähe zu stehen kommt, so daß er gewissermaßen nur an die bis jetzt wirklich Gestorbenen und die an sie geschehene Predigt zu denken hatte. Obgleich nun der Satz ganz allgemein lautet, so ist er doch, wie wir des Näheren uns überzeugten, gleich V. 5, wesentlich mit Beziehung auf die gedacht, welche die an sie ergangene Predigt gläubig aufgenommen haben. Solchen Gläubigen, welche das Gericht erleben, werden solche, die vorher sterben, zur Seite gesetzt, weßhalb νεκροί artikellos steht.

Wenn wir nun, im Zusammenhang mit dem Bisherigen, durch das καί nicht den Zweck der Predigt als den gleichen bei Gestorbenen und bei Lebenbleibenden bezeichnet sein lassen, so werden wir uns dafür allerdings nicht darauf berufen, daß grammatisch wegen des μέν auch das κριθῶσιν eine selbstständige, wenn auch untergeordnete Zweckbestimmung zu εὐηγγελίσθη sein müße, die nicht von den Lebenbleibenden gleichermaßen gelte[2]; denn das erste Glied mit μέν ist so als Zwischensatz anzusehen, daß eigentlich das ζῶσιν, nur aber in seinem Gegensatz zu κριθῶσι, die wirkliche Zweckangabe bildet[3]. Wohl aber ist jene Fassung des καί darum unmöglich, weil sachlich in keinem Fall ein den leiblichen Tod überdauerndes Leben als erreichter Zweck der Predigt bei solchen, die das Ende noch lebend findet, ebenso wie bei den vorher Gestorbenen vom Standpunct des Endes aus angesehen werden

1) vgl. Hofmann S. 481. 2) so besonders Zezschwitz S. 48 ff. 3) vgl. Hofmann S. 481 und Hartung, Partikell. II, S. 406 5); ebenso eigentlich Zezschwitz S. 55 (oben) und Wiesinger S. 273.

kann. Vielmehr daß die auch den Gestorbenen wie den das Gericht Erlebenden gewordene Verkündigung bei jenen gerade diese Absicht gehabt habe, die sie eben bei den letzteren nicht hatte und nicht haben konnte [1]), das meint Petrus. Denn weder von den Verfolgungsleiden, noch vom ethischen Sterben des alten Menschen, noch vom leiblichen Tode des Christen, noch auch in seltsamer Vermengung von dem allen zusammen [2]), sondern nach der Bestimmtheit, welche dem Prädicat κριθῶσιν aus dem, leiblich Todte überhaupt bezeichnenden Subject νεκροί erwächst [3]), eben nur vom leiblichen Sterben ganz allgemein kann dies κριθῆναι σαρκί verstanden werden; und so wird es bezeichnet als das infolge der Sündhaftigkeit des Menschen eintretende Verhängniß.

Denn dies besagt der Zusatz [4]) κατὰ ἀνθρώπους, „menschenweise"; daß sie Menschen sind, d. h. daß sie an sich haben, was sie zu Menschen macht, menschliche Natur, das bringt es mit sich, daß für sie wie für alle ihresgleichen der Sold der Sünde im Tod bezahlt wird. Zugleich aber tritt dies Sterben durch den Ausdruck κριθῆναι in einen beabsichtigten Gegensatz zu jenem in V. 5 genannten schließlichen Gericht Gottes durch Christum [5]). So wenig nämlich ist dies leibliche Sterben ein Widerfahrniß, welches den Gläubigen um seine endgiltige Rechtfertigung vor dem göttlichen Gericht Christi, gegenüber den Lästerungen der Ungläubigen, bringen könnte, oder gar thatsächliches Zeichen und Anfang eines göttlichen Verwerfungsurtheils wider seinen Heilsstand als einen sittlich unwahren und nichtigen, daß es ihm vielmehr das Mittel wird, aller richterlichen Verdammung seiner Person von Seiten Gottes ledig zu werden. Denn das Leben, zu welchem durch die gläubig aufgenommene Heilspredigt auf Grund göttlicher Heilsabsicht sein Personleben erweckt und erneuert worden, ist bestimmt und befähigt, mittelst des leiblichen Sterbens nicht aufgehoben, sondern nur von der sündigen σάρξ und allem Sarkischen so erledigt zu werden, daß es hinfort als ein völlig gottgemäßes, heiliges und herrliches besteht, m. a. W. daß der Gläubige von solchem leiblichen Tod aus

---

1) vgl. insofern Wiesinger S. 272, Bengel. 2) Zezschwitz S. 48 ff. 3) vgl. Hofmann S. 480 u. Güder S. 56 gegen Zezschwitz S. 51 (oben); ferner Bengel, Steiger, Wiesinger. 4) vgl. de Wette, Steiger, Wiesinger S. 274 u. A. 5) vgl. Zezschwitz S. 50.

zu der verklärten Selbstvollendung und Darstellung seines neuen Lebens vor aller Welt gelangt, in welcher allein für ihn die Erfahrung des schließlichen Gerichts bestehen kann.

Ein trotz solchen Todesgerichts und über dasselbe hinaus bestehendes Leben zu wirken, darauf war es mit der Heilsbotschaft bei denjenigen Gläubigen abgesehen, deren thatsächliches Sterben vor dem Endgericht diese specielle Bestimmtheit des göttlichen Zweckes nach rückwärts erkennen läßt. Aus diesem Verhältniß jenes Sterbens und dieses Lebens erklärt sich nun von selbst, daß jenes mit dem Aorist als ein vorübergehendes Ereigniß, dies aber mit dem Präsens als das trotz und jenseits des Ersteren Bestehende bezeichnet werden mußte. Das inwendige geistliche Leben nämlich des Gläubigen in der Gegenwart seines sarkischen Seins ist in diesem ζῶσι mit seiner Selbstvollendung in der leiblichen Verklärung in Eins zusammengefaßt [1]), im Unterschied von der sonst sachlich ganz entsprechenden Aussage von Christo 3, 18, indem ja bei ihm der neue Lebensstand als ein so völliger hergestellt werden konnte und mußte, daß schon sein Eintritt allen und jeden Fortbestand des alten sarkischen absolut ausschloß. Sonst aber meint unsere Stelle mit ihrem ζῆν πνεύματι ganz dasselbe, was 3, 18 mit seinem ζωοποιηθεὶς πνεύματι, nämlich ein Leben, welches Geist allein zum Bestimmenden hat; nicht sowohl den heiligen Geist als trinitarische Person, sondern Geist in allgemeinem Sinn als in sich Lebendiges und schöpferisch aus sich Leben Wirkendes, gegenüber σάρξ als dem creatürlich Nichtigen, in sich selbst Lebensunfähigen, Todten und Todbringenden. Damit ist also von solchem Leben nicht die Leiblichkeit, sondern nur alle sündige Unwerthheit und Nichtigkeit ausgeschlossen; eingeschlossen freilich ist eine pneumatisch verklärte Leiblichkeit in dem Begriff des ζῆν πνεύματι an sich auch nicht, sondern nur so wie 3, 18 ist sie dadurch mittelbar ausgesagt, daß dieselben, von deren leiblichem Sterben im ersten Glied des Absichtssatzes die Rede ist, also leiblich lebende Menschen, auch als Subject zu diesem ζῶσι πνεύματι gedacht sind. Ist nun aber im Grunde solch wesenhaftes Leben nur in Gott, welcher selbst das Leben ist, so kann es auch außer Gott nur vorhanden sein kraft einer von Gott ausgehenden Wirkung, einer Bethätigung seines lebendigen Wesens, und dies be-

1) vgl. Bengel, Hofmann S. 481.

sagt der Zusatz κατὰ θεόν: die wesentliche Beschaffenheit Gottes, der dies Leben wirkt, bringt es mit sich, daß es ein pneumatisches in dem beschriebenen Sinn ist.

Ist es dies herrliche göttliche Leibesleben, in dessen Herausstellung und Kundmachung das letzte Gericht für die Gläubigen besteht, so ist ja klar, wie sehr dem gegenüber ihre Lästerer mit der von Gott ihnen auferlegten Rechenschaft über die Wahrheit ihrer sittlichen Anklagen zu Schanden werden müssen. Hiemit ist nun nicht nur der unmittelbar vorliegende Gedanke geschlossen, sondern Petrus ist nun auch, wie wir schon bei V. 4 anmerkten, zu dem Anfangs- und Grundgedanken des letzten Gedankenkreises von 3, 13 an, ja, wie die Vergleichung mit 2, 11 f. lehrt, zu dem grundlegenden Anfang dieses ganzen Haupttheils zurückgekehrt und kann nun mit 4, 7 den letzten, kürzeren Theil des Briefes beginnen. —

III. Das innergemeindliche Verhalten angesichts des nahen Endes.

Mit der Voraussetzung des nahen Endes schließt der Apostel diese letzte Reihe von Vermahnungen [1]) unmittelbar an das Vorhergegangene an. Das Gericht war als der Moment genannt, in welchem die Gläubigen mit der That werden herrlich gerechtfertigt und befreit werden von allen Lästerungen ihrer eben dann verdammten Widersacher. Zu dieser trostreichen Aussicht bringt nun

Vers 7 mit einem einfach metabatischen [2]) δέ einen weiteren Umstand als ergänzenden Zusatz: dies Gericht steht bevor — das Ende aber aller Dinge, welches ja eben die Bedingung ist, unter welcher jenes Gericht allein eintreten kann, ist schon nahe gekommen, es wird also auch das Gericht nicht mehr lang ausbleiben [3]). So liegt also ein Nachdruck nicht blos auf dem Subject πάντων τὸ τέλος, welches nur voraussteht, weil es einen gewissen Gegensatz gegen das von ihm bedingte Gericht selbst bildet, sondern ebenso auch auf dem Prädicat ἤγγικεν, mit welchem ein neues, in dem ἑτοίμως ἔχειν V. 5 mit nichten bereits enthaltenes [4]) Moment eingeführt wird. Daß dem Apostel das Ende so nah erscheint, beruht wieder auf der schon zu 1, 20 besprochenen Anschauung, daß Christi

1) vgl. Wiesinger, Weiß S. 47. 2) vgl. de Wette. 3) vgl. Gerhard S. 588, de Wette, Huther. 4) gegen Weiß S. 81.

Erscheinung im Fleisch mit seiner herrlichen zweiten Zukunft zusammen Ziel und Ende der Geschichte des Weltlaufs ist. Es liegt nicht nur nichts mehr zwischen der christlichen Heilsgegenwart und dem Ende, sondern jene ist selbst schon das Ende, d. h. der Anfang des Endes, dessen letzter Abschluß nicht ein bestimmt fixirter Zeitpunct ist, sondern immer wieder frei nach der göttlichen Langmuth, welche auf die Bekehrung Aller wartet, sich bestimmt. Das Ende konnte damals und kann jetzt von jedem in der Geschichte der Welt und der Kirche sich ergebenden Ansatz aus eintreten. Man kann insofern eigentlich gar nicht sagen, daß den Aposteln das Ende näher geschienen habe, als es wirklich war: es war nahe, wie es immerzu nahe ist, der Herr hat nur dieses „Nahe" noch nicht zum „Jetzt" werden lassen. Jene Nähe ist das Gewisse, dies Verziehen Gottes das Ungewisse für den Christen. So liegt diesem ἤγγικε nicht eine Täuschung zu Grunde, sondern vielmehr die rechte heilsgeschichtliche Erkenntniß überhaupt, und der Glaubensgehorsam gegen das Wort des Herrn und das weise Verständniß der Zeichen der Zeit im Besonderen [1]).

Ist nun mit der Vorbedingung des Endgerichts, nämlich dem Ende aller Dinge, auch das Gericht, und mit diesem jene thatsächliche, selige Rechtfertigung der Gläubigen in nächster Aussicht, so werden die Christen um so fröhlicher und getroster, freilich aber auch um so gewissenhafter und sorgfältiger sich desjenigen Verhaltens befleißigen, welches sie immer mehr der Gemeinde solches schließlichen Heils einverleibt und mit ihr dem erwünschten Ende entgegenführt. Damit kommt nun endlich Petrus auf den schon 3, 8 berührten, aber dort einstweilen zurückgestellten Gedanken zurück [2]); nur daß er ihn jetzt in dem, seiner fruchtbaren Besprechung noch günstigeren Lichte der nahen Vollendung betrachtet, wie dasselbe nothwendig von der nächstvorhergegangenen Darlegung hereinfällt [3]). Auch dieser letzte Abschnitt ruht wieder auf dem von 1, 22 an durchweg hervortretenden Gedanken scharfer Absonderung der christlichen Gemeinde und ihrer Glieder von der heidnisch natürlichen Lebensgemeinschaft, mit welchem der Apostel der Gefahr des Abfalls begegnen will, wie sie sowohl in der Versuchlichkeit des heidnisch volksthümlichen Treibens, als auch in dem ungeduldigen Kleinmuth oder der schwachgläubigen

1) vgl. Steiger S. 385. 2) vgl. S. 191. 3) vgl. Wiesinger S. 278.

Gewissensnoth wegen der fortwährenden Anfechtungen und Verfolgungen gegeben war. — Was nun der Apostel von diesem Gesammtverhalten zunächst ins Auge faßt, ist

1. Das rechte Verhalten der einzelnen Glieder zum Ganzen der Gemeinde.

4, 7—11.

Vers 7—11. „So seid denn gesammelt und nüchtern zum Gebet; vor allem aber lasset eure Liebe zu einander eine unverbrüchliche sein, weil Liebe zudeckt eine Menge Sünden; gastfrei gegen einander ohne Murren; ein Jeglicher, je nachdem er eine Gabe empfangen, sie für euch insgesammt dienstlich verwendend als rechte Haushalter der manchfaltigen Gnade Gottes: Ist einer ein Redner, (redend) als Gottes Worte; hat einer das Amt des Dienstes, (dienend) als aus einem Vermögen, das Gott darreicht, auf daß in Allem verherrlicht werde Gott durch Jesum Christum, welchem da ist die Herrlichkeit und die Kraft in alle Ewigkeit. Amen." —

Wenn der Apostel aus jener Nähe des Endes zuerst die Nothwendigkeit rechter Verfassung des Geistes und Gemüths zum Gebet, d. h. wie der Plural andeutet, zu stetig wiederholtem Beten, zu einem Gebetsleben ableitet, so werden wir das nach dem Grundgedanken des ganzen Theils wie dieses seines ersten Abschnitts nur auf regelmäßiges Gemeindegebet beziehen können [1]). Betend soll die Gemeinde ihren Herrn erwarten, in der Gebetsgemeinschaft mit ihm sich „wappnen" zu treuem Widerstand gegen Verführung und Anfechtung durch die natürlich sündige Volksgemeinschaft, und sich also rüsten für die leiblich sichtbare Gemeinschaft mit dem Geoffenbarten. Als das zu solchem Gebetsleben Erforderliche nennt Petrus eine zweifache Sinnesweise: σωφρονεῖν bezeichnet die Verfassung des Personlebens, daß es, sein selbst sicher und mächtig, sich nicht in allerlei äußerlich sinnliches Treiben zuchtlos verläuft und verliert, sondern in sich zusammengenommen, „gesammelt" ist; νήφειν, davon nicht stark verschieden, bezeichnet die feste Klarheit und klare Festigkeit des Geistes gegenüber einer sorglosen Trunkenheit in fleischlicher Lust. Nicht unmittelbar aber mit beiden Verbis ist das εἰς zu construiren, sondern es ist eine prägnante Redeweise: so sollen sie ge-

1) vgl. Wiesinger.

sinnet sein, damit solche Gesinnung dem Gebetsleben zu Gute komme. Wie sehr hier der Apostel an Gemeindegebet denkt, zeigt sich darin, daß er in

Vers 8 die Gemeindeliebe als das benennt, was vor Allem, also auch vor und zu jenem Beten nöthig ist [1]). Behält man nun gebührend im Auge, daß Petrus hier durchgängig nicht zum rechten Verhalten Gotte gegenüber vermahnen will, so wird man gar nicht darauf kommen, hier die Liebe in einer den rechtfertigenden Glauben beeinträchtigenden Weise obenangestellt zu sehen. Nur dasjenige innere und äußere Verhalten will der Apostel den Lesern ans Herz legen, welches ihr Gemeinschaftsleben recht zu pflegen und zu fördern vermag. Da ist aber allerdings gerade die Liebe das Erste und Höchste, wie sie denn auch bei Paulus 1 Kor. 13, 13 in gleichem Zusammenhang neben Glaube und Hoffnung als μείζων erscheint [2]). Petrus ermahnt aber gar nicht eigentlich zur Bruderliebe selbst, sondern indem er sie voraussetzt, ermahnt er nur, sie ἐκτενής sein zu lassen [3]), d. h. so, daß sie aushält, auch wo es ihr schwer gemacht wird und Opfer kostet, wie eben bei den Lesern, für welche sie mit Gefahr und Verfolgung verknüpft war. Auch der Begründungssatz ist nun natürlich nicht für das Verhältniß zu Gott gemeint; weder so, daß der Liebende durch seine Liebe sich für seine eigenen Sünden Vergebung erwerbe, noch auch so, daß die Liebe die Bekehrung und Heiligung der Brüder fördere, und so mittelbar den Brüdern Vergebung ihrer Sünden erwirke. In letzterem Sinn, aber ohne das Subject ἀγάπη, stehen die Worte Jak. 5, 20, [4]) und gewiß hat Petrus sie von daher im Sinn; aber er hat sie anders verwendet, und zwar, wie wir dieser Erscheinung bei ihm nun schon mehrfach begegnet sind, sehr genau in dem Sinn, welchen sie an der alttestamentlichen Grundstelle Prov. 10, 12 haben. Dort heißt es תְּעוֹרֵר מְדָנִים וְעַל כָּל־פְּשָׁעִים תְּכַסֶּה אַהֲבָה. Danach ist zweifellos von dem brüderlichen Vergeben der Sünde, und zwar, wie πλῆθος ἁμαρτιῶν andeutet, von dem reichlichen und nie ermüdenden brüderlichen Vergeben die Rede, und man möchte versucht sein, sich hier jener Frage des Petrus und der ihm vom Herrn darauf

1) vgl. Wiesinger. 2) vgl. Gerhard S. 636, Steiger, de Wette, Huther. 3) vgl. Bengel, Wiesinger, Huther. 4) vgl. Steiger, Wiesinger.

gegebenen Antwort Mtth. 18, 22 zu erinnern [1]). Daß diese Auslegung nicht mit dem ὅτι zurechtkomme, ist ein unbegründeter Einwand. In dieser vergebenden Liebe liegt immer, und sonderlich in Verfolgungszeiten, die einzig sichere Gewähr für die festgeschlossene Einigkeit der Gemeinde, die ja dem Apostel hier durchaus vorschwebt [2]). Aber nicht blos an die Sünden des Einen am Andern ist gedacht [3]); sondern in Zeiten der Anfechtung gilt es doppelt, bei allen Sünden der Schwachheit oder des Irrthums schonende, vergebende, aufrichtende Liebe zu üben, damit der ohnehin geängstete Bruder nicht durch hartes Richten oder abstoßende Behandlung um seinen freudigen Muth zum Aushalten völlig gebracht und etwa gar zum Abfall gereizt werde.

Die als Apposition wie 2, 18; 3, 1. 8 angeknüpfte Aufforderung zur Gastfreiheit

Vers 9 hat mit Recht hier unter den christlichen Tugenden des Gemeindelebens ihre Stelle, indem ja, wie schon die Anrede unseres Briefes παρεπίδημοι διασπορᾶς zeigt, die Leser überall unter den Heiden zerstreut waren. Da wird es in jenen Zeiten der Verfolgung oft vorgekommen sein, daß geflüchtete Brüder in bitterer Noth Obdach und Zuflucht bei entfernteren Glaubensgenossen suchen mußten [4]). Aber nicht blos daß, sondern wie diese beherbergt werden sollen, ist dem Apostel im Anschluß an die eben ausgesprochene Mahnung zur Liebe die Hauptsache: auf der Näherbestimmung ἄνευ γογγυσμῶν liegt der Ton. Γογγυσμός, zunächst „Gerede" überhaupt mit dem Nebenbegriff des Heimlichen, ist dann besonders das heimliche Murren der Unzufriedenheit. Die Christen sollen bei Ausübung jener Liebespflicht nicht murren als über eine Last, oder hinter dem Rücken der Beherbergten über sie und über die Umstände, die sie zum Ansprechen brüderlicher Hülfe nöthigten, sich in mißgünstigem Gerede auslassen [5]).

An diese Mahnung zu gastfreundlicher Verwendung des gottgegebenen äußeren Besitzes schließt sich in

Vers 10 passend die Mahnung zu treuem Verwenden der christlich geistlichen Gaben Gottes zum Dienst des Gemeinwesens [6]).

---

1) vgl. Wiesinger, Weiß S. 337 f. 2) gegen Steiger S. 388, de Wette. 3) so de Wette, s. dagegen Wiesinger. 4) vgl. Gerhard S. 618 und 629. 5) Gerhard S. 619. 6) derselbe a. a. O.

Indem sich da der Apostel mit ἕκαστος an Alle gleichmäßig wendet, zeigt er, daß er nicht blos die χαρίσματα im engeren Sinn, die außerordentlichen Wundergaben, im Auge hat; nicht einmal auf die ständigen und eigentlichen kirchlichen Gemeindeämter wird sich χάρισμα beschränken lassen; sondern es ist Alles gemeint, was der einzelne Christ an Kräften und Fähigkeiten besitzt, die ihn zu irgend welcher ständigen oder im einzelnen Fall eintretenden Pflege und Förderung des Gemeindelebens geeignet machen, ja ihn dazu als zu berufsmäßigem Thun verpflichten, indem sie Wirkungen des die Gemeinde durchwaltenden Geistes, und folglich eben zum Zweck der Erhaltung und Förderung des Gemeinlebens durch ihn gewirkt sind. Denn mag auch Einer solche Kräfte aus seinem natürlichen Leben schon mit herzugebracht haben, so sind sie doch nunmehr ihm, dem Christen, Gnadengaben seines Gottes, von dem Geiste des Christenthums heiligend durchdrungen und ihm so gewissermaßen neu und zu neuem Gebrauch geschenkt; wie viel mehr also, wenn sie ihm erst als Christen geworden sind [1]). So liegt dann in der Bezeichnung χάρισμα auch gleich das begründende Motiv für die in dem ἕκαστος, καθώς angedeutete Weisung, nicht einerseits durch fleischliche mißgünstige Unterschätzung der eigenen Gabe denen Anderer gegenüber, und andrerseits durch die eben dann nahe liegende unbefugte Anmaßung einer in der eigenen Gabe nicht begründeten Thätigkeit sich zugleich gegen den göttlichen Geber zu versündigen, und — was hier besonders in Betracht kommt — den Frieden gemeindlicher Liebesgemeinschaft zu stören. Die Construction ist singularisch in der 3. Person angefangen, setzt sich aber, was bei distributiven Begriffen wie ἕκαστος öfter geschieht, pluralisch und in der 2. Person fort, denn ἑαυτούς steht hier wie anderwärts für ὑμᾶς αὐτούς. Zu diesem ἑαυτούς läßt sich das εἰς wieder nicht unmittelbar, sondern nur mittelst einer ähnlichen Prägnanz construiren, wie V. 7 εἰς προσευχάς: sie sollen die Gaben dienend so verwenden, daß sie der Gemeinschaft zu Gute kommen. Solche Verwendung und Verwaltung allein ist die richtige Bethätigung der Stellung, welche sie eben als Inhaber gottgegebener χαρίσματα einnehmen, ihrer Stellung als Haushalter. Denn was Einer als Gnadengabe Gottes im oben beschriebenen Sinn hat, das hat er als Mittel nicht eines eigenwil-

1) vgl. Wiesinger.

ligen und eigensüchtigen Genusses, sondern eines Dienstes im Reiche dieses Gottes, in der Gemeinde und für sie — wenn er anders ein καλὸς οἰκονόμος sein will; mit welchem Adjectiv die sittliche Tadellosigkeit und Trefflichkeit gemeint ist, welche bei Haushaltern sich von selbst als Treue bestimmt. Die χάρις Gottes, natürlich hier in objectivem Sinn „Gnadenerweis", wird ποίκιλος genannt, weil sie da und dort in verschiedenen Gaben vorhanden ist, während der Singular wieder das aufrecht hält, daß es doch in all diesen mancherlei Fällen wesentlich dieselbe eine Gnade Gottes ist, welche zu Theil geworden ist.

Wie die Mahnung V. 10 gemeint war, zeigt Petrus nun in

Vers 11 an zwei Fällen solcher berufsmäßigen gemeindlichen Thätigkeit. Die beiden Vordersätze bestimmen sich von selbst aus den elliptischen Nachsätzen. Nicht: „wenn oder so oft Einer redet", sondern: „wenn Einer Gabe und Beruf zum Reden hat" — nicht blos zum Weissagen oder Zungenreden, sondern zu irgend welchem gottesdienstlich lehrhaften Sprechen [1] — so rede er das, was er redet, als Gottes Worte. Diesem ὡς zufolge ist also nicht das anbefohlen, daß der Inhalt des Redens nur Gottes Wort sein soll [2], sondern daß Jeder die Gottesworte, welche als selbstverständlicher Inhalt seines Redens vorausgesetzt sind, so reden soll, wie er sie reden muß, wenn er bedenkt, daß es Gottes Worte sind; d. h. er soll demüthig reden, nicht hochfahrend, als wäre es sein Eigenes, sich seines Redens überheben; und soll gewissenhaft reden, daß nicht die Wirkung auf die Gemeinde, für welche Gott sein Wort eingerichtet hat, durch willkürliches Hinzuthun von eigenem Menschlichen beeinträchtigt werde. So umfassend wie λαλεῖν steht auch διακονεῖν von der ganzen Manchfaltigkeit der dem Gemeinleben, besonders nach seiner leiblich irdischen Seite, gewidmeten Dienste [3]. Wenn Einer solchen Dienst hat, so übe er ihn so, wie es geschehen muß von dem Bewußtsein aus, daß es infolge eines von Gott dargereichten, und zwar, wie der Begriff des χορηγεῖν besagt, reichlich dargereichten Vermögens geübt wird, was ebenso gemeint ist, wie die mit ὡς eingeleitete Näherbestimmung zu λαλεῖν. Beides, λαλεῖν und διακονεῖν, ist aber nicht zufällig genannt, sondern in eine

1) vgl. Gerhard S. 624. 2) so Gerhard S. 625, Huther; dagegen richtig Wiesinger. 3) vgl. Gerhard.

dieser Grundclassen muß jegliche berufsmäßige Thätigkeit des Einzelnen im und am Gemeindeleben sich einreihen lassen [1]), so daß mit diesen zwei Sätzen allerdings der vollkommen ausreichende Kanon für das V. 10 geforderte Thun gegeben ist.

So erklärt sich dann auch, wie der Apostel fortfahren kann, dies beides solle dazu dienen, daß ἐν πᾶσιν Gott verherrlicht werde, d. h. in allen Bethätigungen gemeindlicher Begabung. δοξάζειν, herrlich machen, kann der Mensch Gott nur so, daß er die δόξα, die Gott selbst sich bereits gegeben hat, in Wort und That anerkennt. Hat aber Gott auch mit jenen durch Wirkung seines Geistes den Christen mitgetheilten Kräften sich erwiesen als den, der er ist, d. h. sich eine δόξα gegeben, so geschieht das δοξάζειν θεόν von Seiten der Christen eben dadurch, daß sie jene Kräfte als das, was sie wesentlich sind, Wirkungen und Gaben Gottes zur Förderung seines Reiches, auch thatsächlich anerkennen und verwenden. Wenn dann dies Verherrlichen Gottes als ein durch Vermittlung Jesu Christi geschehendes benannt wird, so genügt es nicht, daran zu erinnern, daß Alles, was wir haben, uns von Gott durch Christum zu Theil geworden ist, indem ja nicht von einer durch Gott selbst beschafften, sondern von einer durch gemeindliche Thätigkeit zu wirkenden Verherrlichung Gottes die Rede ist; sondern daran ist zu denken, daß Christus als Herr und Haupt seiner Gemeinde auch immerzu der Mittler ihres Gnaden- und Eigenthumsverhältnisses zu Gott ist, so daß auch alle gemeindliche Selbstbethätigung, seis der Gemeinde, oder des Einzelnen an ihr, ein entsprechender gottesdienstlicher Vollzug jenes Zugehörigkeitsverhältnisses der Gemeinde zu Gott und so ein Verherrlichen Gottes nur durch Vermittlung Jesu Christi wirklich ist und sein kann. Entspricht also deutlich dieser Absichtssatz jenen beiden Näherbestimmungen mit ᾧς, so steht, was weniger auffällig, aber nicht minder wesentlich ist, dieser dreifach ausgesagte Gedanke auch im engsten Zusammenhang mit dem Absehen des ganzen Abschnitts V. 7—11: nur die dienende Demuth, der es allein um die Ehre des göttlichen Herrn der Gemeinde zu thun ist, kann der berufsmäßigen Thätigkeit in und an ihr die Einheitlichkeit geben, kraft deren sie auch die bei der Nähe des Endes doppelt nöthige gemeindliche Einheit zu fördern und zu festigen im Stand ist [2]); jede Beimischung von selbstischem Interesse

1) vgl. Steiger S. 391. 2) vgl. Wiesinger.

müßte in beiden Beziehungen nur zersplitternd und zerklüftend wirken. Liegt demnach in dem Absichtssatz, den vorhergehenden Sätzen mit ὡς entsprechend, der Nachdruck auf ὁ θεός, so wird auch die folgende Doxologie mit ᾧ nicht Christum [1]), sondern Gott meinen, wie es auch 5, 11 wo möglich noch deutlicher der Fall ist. So begreift sich nun auch das ἐστίν, welches, da es in sonstigen Doxologien meist fehlt, einen Nachdruck haben muß. Es steht offenbar dem ἵνα δοξάζηται gegenüber, indem es den Grund angibt, weßhalb Gott verherrlicht werden soll, nämlich weil ihm damit nur von Seiten der Gemeinde nach ihrem Vermögen das gegeben, zuerkannt wird, was in absoluter Fülle ihm wesentlich schon zu eigen ist [2]), und zwar so unabhängig von dem Thun der Gemeinde zu eigen ist, daß er auch über die geschichtliche Zeit der in der Gegenwart ihn lobenden Gemeinde hinaus in alle Ewigkeit es selbsteigen besitzt: nämlich ἡ δόξα und τὸ κράτος, die Herrlichkeit und die Kraft schlechthin, letztere als bewirkender Grund der ersteren gedacht. Τὸ κράτος nämlich ist das Starksein, die Stärke als eine in übergewaltiger Obmacht sich auswirkende, und im Zusammenhang handelt sichs eben um die Herrlichkeit, die Gott sich dadurch gibt, daß er in göttlicher Machtwirkung durch die zu seinen Werkzeugen ausgerüsteten Menschen seinen ewigen Heilswillen über die Gemeinde und in ihr über die Menschheit zur glorreichen Verwirklichung bringt.

Mit dem folgenden Vers wendet sich nun die Vermahnung zu dem rechten innergemeindlichen Verhalten gegenüber den bereits eingetretenen Leiden, zum Unterschied von 3, 13 ff., wo sichs um ein Verhalten der Einzelnen als solcher, und zwar um das allgemeine sittliche Verhalten handelte, in welchem und trotz dessen das Leiden sie treffen soll. Demnach wird hier nur ein inneres Verhalten der Leser zu den Leiden, d. h. die richtige Würdigung ihrer Bedeutung [3]) in Rede stehen.

2. Die rechte Würdigung der Leiden von Seiten der Gemeinde. 4, 12—19.

Vers 12—19. „Geliebte, werdet nicht irre ob dem bei euch brennenden Feuer, welches euch zur Prüfung widerfährt, als beträfe euch

1) so zuletzt Steiger. 2) vgl. Wiesinger. 3) derselbe.

etwas Befremdliches; sondern in dem Maße, als ihr Theil habet an den Leiden des Heilands, freuet euch, auf daß ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit jubelnd euch freuet. Wenn ihr geschmähet werdet ob dem Namen Christi, selig seid ihr, dieweil der Geist Gottes und der Geist der Herrlichkeit auf euch ruht! Denn Keiner unter euch leide als Mörder oder Dieb oder Uebelthäter oder als ein unberufener Aufseher; wenn aber als Christ, so schäme er sich nicht, preise vielmehr Gott in diesem Falle: Sintemal die Zeit ist, daß anfange das Gericht am Hause Gottes; wenn aber ein Anfang bei uns geschieht, welches ist das Ende derer, die dem Evangelium Gottes nicht glauben? Und wenn der Gerechte kaum gerettet wird — wo wird dann der Gottlose und Sünder bleiben? Darum mögen auch die, so da leiden nach dem Willen Gottes, (ihm) als dem treuen Schöpfer ihre Seelen befehlen in gutem Verhalten." —

Indem Petrus mit der Anrede ἀγαπητοί seine Mahnung beginnt, deutet er an, wie sehr dieselbe aus herzlich liebreichem Mitgefühl mit den Leiden der Leser hervorgeht[1]); und daß er diese Leiden nicht unterschätzt, zeigt die Benennung derselben als πύρωσις, d. h. nicht als Läuterungs-[2]), sondern als Trübsalsfeuer; während zugleich durch ἐν ὑμῖν dies schwere Leid als ein nicht blos über die Leser ergangenes, sondern in ihrer Mitte bleibend vorhandenes beschrieben wird. Allerdings sind dabei nicht alle einzelnen Leser als Objecte dieser πύρωσις gedacht; aber die Christen werden mit ὑμεῖς als die Gesammtheit vorgestellt, in deren Mitte die πύρωσις eben damit vorhanden ist, daß sie Einzelne betrifft, so daß also dennoch die ganze Gemeinde mittelbar darunter leidet. Daß dies Trübsalsfeuer ein Läuterungsfeuer sei, wird erst in der angefügten participialen Näherbestimmung angedeutet, in welcher Petrus die Art und Beschaffenheit der Drangsal — daher das Part. ohne Artikel — als einen Gesichtspunct nennt, von dem aus eben jenes μὴ ξενίζεσθαι möglich und begründet erscheint. Aber auch nur „ein" Gesichtspunct der Art ist damit gegeben[3]); absolut verschwinden machen kann er das Befremdliche des Leidens nicht, und eben deßhalb macht ihn auch der Apostel nicht in einem selbstständigen Begründungssatz, sondern nur in Form einer nebensätzlich ein-

1) vgl. Wiesinger. 2) so Steiger, de Wette, Wiesinger. 3) vgl. Wiesinger.

geflochtenen Bemerkung, als eine mit zu berücksichtigende Erinnerung geltend, während der eigentliche Grund für das μὴ ξενίζεσθε erst in V. 13 vorgebracht wird. Es ist nämlich wohl möglich, und nach der erläuternden Wiederaufnahme und Fortsetzung des ξενίζεσθαι hinter der beruhigend gemeinten Participialbestimmung ist es vom Apostel auch für den vorliegenden Fall als möglich vorausgesetzt, daß auch die als Prüfungsleiden erkannte Trübsal in ihrer sonstigen Art, in den Umständen, unter denen sie stattfindet, etwas Befremdliches behalten kann. So ists auch bei den Lesern; wie wir aus früheren Beobachtungen wissen und aus dem Folgenden ersehen, irrte und störte es sie, daß Gott den Ungläubigen zuließ, die Christen als grundsätzliche Uebelthäter, die Gemeinde als ein gemeinschädliches, unsittliches Institut zu verfolgen, und, ohne sich ihrer durch ein göttliches Zeugniß oder eine göttliche Machtwirkung anzunehmen, Viele in diesen Verfolgungen hinsterben ließ. Da ward ihnen bange, ob es nicht etwa in der That mit ihrem Heilsstand hinsichtlich seiner sittlichen Wahrheit irgendwie nicht richtig stehe, so daß wenigstens eine absolute sittliche Rechtfertigung für sie überhaupt, und also auch hinsichtlich des Endgerichts, in Frage stehen müßte.

Aber statt in den Leiden, die sie erfahren — denn nach dem Präs. συμβαίνοντος muß die Verfolgung eben im Gang gewesen sein — ein ξένον, etwas Fremdartiges, d. i. dem Heilsstand und dem wahren Verhältniß der Liebesgemeinschaft mit Gott Ungleichartiges und Widersprechendes zu sehen, sollen sie nach

Vers 13 vielmehr — ἀλλά — sich freuen; in dem Maße nämlich sollen sie das, als sie theilnehmen an den Leiden des Heilsmittlers. Denn τοῦ Χριστοῦ heißt es, womit dann auch entschieden ist, daß τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ nicht die Leiden der Gemeinde sein können, in denen Christus selbst gleichsam jetzt noch fortleidet, was ein christologischer und soteriologischer Irrthum ist, besonders wenn man diese Leiden als Fortsetzung des erlösenden Leidens Christi faßt. Die παθήματα τοῦ Χριστοῦ können vielmehr nur die Leiden sein, die er als Heilsmittler, also in seinem irdisch menschlichen Leben erlitten hat. Wenn nun nach unserer Stelle der Christ an diesen Leiden Theil bekommt, d. h. wenn diese Leiden zu Widerfahrnissen seines eigenen irdischen Lebens werden und werden müssen, so darf man eben die erlösende und sühnende Bedeutung des Leidens Christi nicht mit zu den Momenten der Gleichheit des bei-

derseitigen Leidens zählen, indem Christi Leiden nach dieser Seite für uns lediglich die heilsursächliche Bedeutung hat, daß wir dadurch in einem Verhältniß der Zugehörigkeit zu ihm stehen, welches uns verpflichtet und befähigt, eben diesem seinem Leiden, sofern es vorbildlich ist, nachzuleiden (worüber 2, 21 und 3, 18 zu vgl.). Die in letzterer Beziehung stattfindende Gleichartigkeit ist dann die, daß Christi Leiden Folge des ungläubigen Hasses der Welt wider seine heilige Person, zugleich aber doch nur das Mittel war zur völligen Lösung dieser seiner heiligen Person von der sarkischen Welt und Menschheit, und daß ebenso der Christ wegen seines neuen heiligen Lebens den Haß der ungläubigen Welt zu erfahren bekommt in Verfolgungen, die doch wieder nur dazu dienen müssen, ihn von der mit seiner σάρξ gegebenen Zugehörigkeit zu dieser sündig nichtigen Welt und Menschheit völlig zu erledigen. Solche Leidensgemeinschaft mit Christo im äußeren Leben besteht also nur unter der Voraussetzung des innerlich persönlichen Gestorben- und Auferstandenseins mit Christo (vgl. zu 4, 1). Um also dem Mißverstand vorzubeugen, als seien Leiden schon an und für sich Grund zur Freude, gibt der Apostel im Voraus die mit καθό eingeleitete Beschränkung: in dem Maße, als [1]) eure Leiden wirklich Theilnahme an Christi Leiden sind, freuet euch — was nicht in hypothetischem oder gar zweifelndem Sinn, sondern als Voraussetzung, daß es wirklich so sei, freilich aber im Grunde paränetisch gemeint ist, ganz wie 4, 3 f.

Nun wird sich auch das ἵνα nicht in grammatischer Pedanterie unmittelbar mit χαίρετε construiren lassen; denn eben nicht die Freude am Leiden mit Christo [2]), sondern dies Leiden selbst, welches ja freilich nur ein freudiges sein kann, ist das, was Freude bei der schließlichen Offenbarung Christi in Herrlichkeit, d. h. Theilnahme an derselben [3]) in Aussicht stellt. Das ἵνα ist hier ganz wie Joh. 11, 15 mit χαίρειν verbunden Dort ist auch nicht der Glaube der Jünger das, was Christus mit seiner Freude erreichen will; sondern der Herr will nur sagen, daß seine Freude sich auf die Absicht bezieht, deren Erreichung durch denselben Umstand, der die Freude veranlaßt hat, ermöglicht ist. So dient auch hier der

1) vgl. Steiger, de Wette, Wiesinger, Huther. 2) gegen Bengel, Huther. 3) vgl. darüber oben S. 22. 23. 24.

Absichtssatz zur Erklärung, wiefern das Mitleiden mit Christo den Lesern Anlaß zur Freude sein kann und soll, nämlich insofern es mit demselben darauf abgesehen ist, daß sie auch bei seiner Offenbarung in Herrlichkeit sich freuen, indem sie an derselben ihre völlige Erlösung und Verklärung haben werden, im Gegensatz zu denen, welchen sie als schließlicher Vollzug des Verdammungsgerichts über ihren Unglauben ein Gegenstand des Entsetzens sein wird. Demnach liegt hinter dem χαρῆτε der Begriff der κοινωνία τῆς δόξης αὐτοῦ, und deßhalb glaube ich das καί eigentlich nicht sowohl auf das zweimalige χαίρειν, sondern auf die παθήματα und die ἀποκάλυψις τ. δ. αὐτοῦ, resp. auf die Theilnahme an beidem beziehen zu müssen. Dem entspricht dann auch der offenbar absichtlich zwischen dem beiderseitigen χαίρειν gemachte Unterschied, daß das erstemal von einer schlechthin innerlichen Freude bei äußerem Leiden, das zweitemal aber von einer Freude die Rede ist, welche, wie das näher bestimmende ἀγαλλιώμενοι besagt, von äußerem Jubel begleitet ist und mithin einen ungetrübten, völligen Herrlichkeitszustand voraussetzt [1]). Ist aber dies das Ziel, wozu die Leiden der nothwendige, aber sichere Weg sind, so begreift sich nun daraus um so mehr, wie wenig die Leiden etwas dem Christenstand Fremdes, Widersprechendes sind. Da nun aber, wie wir sahen, die Leser weniger über die Verfolgungen an sich, als über die von den Feinden vorgebrachte nud von Gott scheinbar nicht abgewiesene Rechtfertigung derselben beunruhigt waren [2]), so begegnet nun Petrus eben diesem Bedenken noch ausdrücklich in

Vers 14, und zwar zur Steigerung des Nachdrucks in asyndetischer Form. Die Redensart ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, um die sichs hier hauptsächlich handelt, ist verschieden zu verstehen, je nach dem Verbalbegriff, mit dem sie verbunden wird. Man kann also nicht wohl verwandte Ausdrücke, etwa das βαπτίζειν ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, hier vergleichend beiziehen [3]), sondern muß unsere Worte aus sich selbst erklären. Das ὄνομα Χριστοῦ soll nun da unleugbar als der Grund genannt werden, auf welchem gleichsam, d. h. auf welchen hin das Schmähen geschieht, indem es das Bekenntniß zu und die Selbstbezeichnung nach diesem Namen, also eigentlich nur der Christenstand selbst ist, was die Heiden als Anlaß und Grund

1) vgl. Gerhard, Bengel. 2) vgl. Gerhard S. 655, 2. 3) so Steiger.

ihrer sittlichen Vorwürfe wider die Leser vorwenden. Wenn dem nun so ist, so daß also jeder andere Grund und Anlaß des Schmähens ausgeschlossen ist, dann sind sie glücklich, μακάριοι, wie 3, 14 [1]). Aber was wir dort als Grund solcher Glückseligkeit erst hinzudenken mußten, wird hier ausdrücklich beigefügt in dem Begründungssatz mit ὅτι. In diesem nennt nun Petrus nicht einen zwiefachen Geist, wie es nach dem zweimaligen Artikel scheinen könnte, sondern der eine und selbe Geist wird zuerst als derjenige bezeichnet, der den Christen noch ganz durchdringen wird, so daß auch seine Leiblichkeit ganz des Geistes, und also entsprechende Erscheinung und vollkommenes Selbstbethätigungsorgan seines inwendigen Wesens ist, d. h. der Geist ist bezeichnet nach dem Stand der Herrlichkeit, der mit ihm nothwendig gegeben ist. Dann aber setzt Petrus steigernd hinzu, daß dieser Geist kein anderer als der Geist Gottes selbst ist [2]), so daß ihnen nicht blos eine Wirkung auf die Bestimmtheit ihrer äußeren Seinsweise, sondern der selige Besitz persönlicher Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott durch diesen Lebensgeist Gottes verbürgt ist. Denn nicht eine vorübergehende, einzelne Einwirkung, sondern in geflissentlichem Gegensatz dazu ein stetiges, ununterbrochenes Bleiben des Geistes Gottes, welches auch durch Verleumdung und Verfolgung nicht aufgehoben wird, soll durch ἀναπαύεται ausgedrückt, und die unveränderlich kräftige Wirksamkeit desselben auf die Christen durch ἐπί c. acc. angedeutet werden [3]). Daß aber dieser Geist auf ihnen ruht, ist gerade dann um so gewisser, wenn eben um ihres Christennamens und Christenstandes willen ihnen Schmach widerfährt, was ja voraussetzt, daß es mit ihrem Christenstand eine wirkliche, erkennbare, volle Wahrheit sei. Gerade dann also, wenn sie „geschmäht werden im Namen Christi", haben sie an diesem Geist Gottes, in welchem sowohl ihre einstige Verklärung, als auch ihre gegenwärtige Gottesgemeinschaft ihnen sicher verbürgt ist, gegenüber allen Verlästerungen und Verfolgungen desto gewisser die tröstliche Versicherung, daß vor Gott, obwohl er jenes beides nicht verhindert, dennoch ihr Leben schon jetzt als ein wahrhaft sittliches gilt und einst der offenbaren Anerkennung

1) Wie dort, so erinnert auch hier der Ausdruck in V. 13 und 14 aufs unverkennbarste an die Rede des Herrn Matth. 5, 10—12; vgl. Weiß S. 239. 2) vgl. Steiger, Wiesinger, Winer S. 120. 3) vgl. Huther.

und äußeren Vollendung theilhaftig werden wird, welche V. 13 in Aussicht gestellt hat. Daß der folgende Doppelsatz *κατὰ μὲν αὐτούς — δοξάζεται* als Glossem zu streichen ist, ist nicht nur eine kritische, sondern auch eine sachliche Nothwendigkeit, indem

Vers 15 sich nur so in passender Weise anschließt. Der Vordersatz V. 14 enthielt die Voraussetzung, daß wirklich die Leser keinen andern Anlaß zu Vorwürfen und Verfolgungen geben, als ihr christliches Glauben und Leben; und daß eben nur unter dieser Voraussetzung der Begründungssatz *ὅτι — ἀναπαύεται* gilt, hebt nun Petrus in V. 15 noch ausdrücklich hervor, so jedoch, daß er sachgemäß diese Voraussetzung, die sich auf eine sittliche Nothwendigkeit bezieht, in die Form einer Vermahnung kleidet: „denn es soll eben so sein, daß Keiner" ꝛc. Da nun mit *κακοποιός* abschließend die ganze Kategorie genannt wird, aus welcher *φονεύς* und *κλέπτης* einzelne Species sind, nämlich alle gröbliche Verletzung der sittlichen Grundordnungen des menschlichen Gemeinlebens, und da diese drei unter einem *ὡς* stehen, während es vor dem folgenden vierten Begriff erneuert wird, so muß dies *ἀλλοτριοεπίσκοπος* zwar ein verwandtes, aber doch ein andersartiges Verhalten benennen als jene. Das Wort, dem klassischen Sprachvorrath ganz, dem biblischen bis auf unsere Stelle fremd, bedeutet *ἐπισκεπτόμενος τῶν ἀλλοτρίων*. Das vorwitzige Sichkümmern um fremde Angelegenheiten reicht aber nicht aus, weder dem *πασχέτω* gegenüber, indem doch schwerlich die Christen darüber wären verfolgt worden, noch auch dem *ἐπίσκοπος* gegenüber, worin immer das Moment der Aufsicht, also der Ueberordnung enthalten ist, noch auch endlich dem Zusammenhang mit den drei vorhergenannten Begriffen gegenüber, dem zufolge es jedenfalls eine Ueberschreitung der bürgerlichen Lebensordnung sein muß [1]). Nehmen wir dieses Dreifache zusammen, so erkennen wir darin die Bezeichnung dessen, der sich eine religiös sittliche Aufsicht über *ἀλλότριοι*, auf fremdem Gebiet Befindliche, hier also über die außer der Kirche Stehenden anmaßt. Es war wohl möglich, daß in den ersten Zeiten der Kirche oder einer Einzelgemeinde eine Art pseudogeistlichen Eifers sich der Christen bemächtigte, oder daß sie in falscher Selbstüberhebung sich beikommen ließen, über das heidnische gesellige Thun und Treiben, oder wohl gar über volks-

1) insofern richtig Mayerhoff Einl. in d. petr. Schr. S. 133 A. 1.

thümliche und staatliche Ordnungen und über die Obrigkeit, die sie gab und handhabte, als über unnützes, thörichtes oder unsittliches Wesen vornehm und unberufen abzuurtheilen [1]; was dann nicht nur an sich strafbar war, sondern auch gerade jenen Verdacht grundsätzlicher Verleugnung der sittlichen Grundordnungen des Gemeinlebens überhaupt dem Christenthum zuziehen und so die Heiden um so mehr erbittern und reizen mußte. — Mit

Vers 16 kommt nun Petrus in positiver Weise auf eben die Voraussetzung zu sprechen, die V. 15 negativ behandelte. Das Subject des ganzen Satzes ist aus dem τις, das Prädicat des Vordersatzes aus dem πασχέτω des vorigen Verses zu entnehmen. „Wenn er aber lediglich um seines Christseins willen leidet, dann thue er nicht, als ob sein Christenstand, wie anderes unsittliches Wesen, das bestraft wird, eine Sache wäre, deren er sich zu schämen hätte", d. h. mit der er, insofern er in ihr als der Vermittlung des rechten Verhältnisses zu Gott die sittliche Wahrheit seines Lebens zu haben glaubte, nun zu Schanden worden sei. Der sonst nicht vorkommende Name Χριστιανός, dessen sich hier Petrus bedient, ist zunächst sehr natürlich im Munde des Apostels, der so lang in den Gegenden weilte, wo diese Bezeichnung der Gläubigen aufkam [2] und also wohl auch am geläufigsten war [3], und ist andrerseits in seiner unmittelbaren Verbindung mit πάσχειν eine deutliche Hinweisung darauf, wie dieser Name von der Volkswuth aus seiner Verborgenheit hervorgezogen und als der Name der verhaßtesten Secte zum Losungswort einer blind wüthenden Verfolgung gemacht wurde. Aber gerade sofern es diese Bewandtniß mit den Verfolgungen hat, soll der Christ um ihretwillen sich nicht über sein Verhältniß zu Gott und dessen sittliche Wahrheit beunruhigen lassen, sondern statt dessen vielmehr thun, was der Satz mit δέ besagt. Hier ist nun ἐν τῷ μέρει τούτῳ — denn so, nicht ὀνόματι ist zu lesen — nicht blos „in dieser Beziehung", sondern μέρος ist etwas Concretes, ein abgetheiltes Stück, hier also gleichsam das dem Christen zugetheilte Stück Leben, welches in Leiden besteht. In diesem, aber nicht blos während desselben, sondern in und mit diesem Lebenstheil soll er Gott verherrlichen, was zu μὴ αἰσχυνέσθω nur

1) so im Wesentlichen schon Gerhard S. 674 und die meisten Neueren. 2) Apgsch. 11, 26. 3) vgl. Apgsch. 26, 28.

dann einen passenden Gegensatz bildet, wenn es ebenfalls von einer inneren, persönlich sittlichen Stellung gefaßt wird, die der Christ zu seinen Leiden sich geben soll. Statt wegen jener mit sittlichen Vorwürfen verbundenen Leiden als thatsächlicher Zeichen der Mangelhaftigkeit seines Heilsstandes sich Gotte gegenüber beängstigt und den Menschen gegenüber beschämt zu fühlen, soll der Christ in denselben stehen, Gotte gegenüber mit dem Bewußtsein, daß sie nur als Erweis seiner herrlichen Gnadenmacht ihm widerfahren, und also den Menschen gegenüber mit der jenem Bewußtsein entsprechenden festen Haltung fröhlicher Heils- und Siegesgewißheit: er soll — recht im Gegensatz zu jenem *αἰσχύνεσθαι* — das Ertragen seiner Leiden sich nichts Anderes sein lassen, als den thatsächlichen Ausdruck der Erkenntniß, daß in denselben Gott an ihm sich verherrlicht hat — und er kann das auch mit gutem Grunde, weil ja, wie nun

Vers 17 f. begründend ausführt, das Leiden der Christen nur das Gericht ist, in welchem Gott der Herr das Endgericht anbahnt und einleitet, das Gericht, in welchem er mit richterlicher Gnade erst seine Gemeinde heimsucht, sie zu läutern und zu rüsten, auf daß sie in dem unmittelbar daran sich schließenden allgemeinen Gericht über die Welt nicht mit ihr, der sündigen, dem Verderben verfalle, so daß also in der That die Verfolgungsleiden wesentlich nur Erweis der Gnadenmacht Gottes zum Heil der Seinen sind. So haben wir hier wesentlich denselben Gedanken wie oben V. 5 und 6, nur mit dem Unterschied, der sich daraus ergibt, daß dort vom einzelnen Christen, hier von der Gemeinde die Rede ist. Was für den einzelnen Christen der Tod, das ist für die ganze Gemeinde das letzte große Verfolgungsgericht. Es ist einer der Grundgedanken alttestamentlicher Weissagung, daß das letzte Gericht am Haus Gottes seinen Anfang nehmen müsse[1]). Ist nun da zunächst der Tempel gemeint, dessen verschiedene Zerstörungen in der That Typen jenes Gerichtes sind, so setzt sich dies Wort alttestamentlicher Weissagung im N. T. um in ein Weissagungswort über das gegenbildliche Haus Gottes, über die Gemeinde Christi[2]). Um aber den Gedanken, wie er hier ausgesagt ist, richtig zu finden, muß man die nicht ganz klare Construction richtig entwirren. Es genügt nicht,

1) Jer. 25, 29; Ezech. 9, 6 ff. Sach. 14, 1 ff. Am. 9, 8. 2) 1 Tim. 3, 15.

als Prädicat zu καιρός ein πάρεστι zu ergänzen, oder gar ein bloßes ἐστίν; sondern es sind sichtlich die zwei Glieder oder Sätze, welche zum Beweis für V. 16 gehören, in einander gezogen. Petrus wollte schreiben: „dieweil der Zeitpunct, daß das Weltgericht anfange, da ist, sein Anfang aber geschehen muß am Hause des Herrn" — d. h. an den Gläubigen, so daß erst mit diesem letzteren Moment die allgemeine Aussage über das Gericht zum Beweis für V. 16 brauchbar wird. Gerade deßhalb nun, weil das letztere als das punctum saliens vorwiegt, so zieht es der Apostel mit der allgemeinen Aussage über das Gericht so in eins zusammen, daß diese zurücksteht und unvollständig bleibt, jenes aber die Spitze des Satzes bildet. Aber nun ist erst noch zu zeigen, inwiefern die Leiden der Christen deßhalb, weil sie der nothwendige Anfang des Weltgerichts sind, ihnen nur zum δοξάζειν Gottes Grund und Anlaß geben; und dies zu zeigen, ist die folgende hypothetische Satzverbindung bestimmt.

Da scheint es mir weder nöthig, noch räthlich, πρῶτον für einen Pleonasmus zu nehmen[1]), sondern dem τὸ τέλος absichtlich gegenübergestellt, repräsentirt es einen selbstständigen Begriff, und zwar, wie ich nach demselben Gegensatz glaube, in substantivischer Bedeutung: „wenn aber ein Erstes an uns geschieht", so daß aus dem ἄρξασθαι, dem das Moment des Anfänglichen in dem substantivischen πρῶτον bereits entnommen ist, nun noch ein allgemeines Verbum des Geschehens ergänzt werden muß, bei dem dann das dort gebrauchte ἀπό in zeugmatischer Weise wiederholt wird. Bezieht sich nun πρῶτον auf das Gericht, so wird auch im fragenden Nachsatz nicht τέλος τῶν ἀπειθούντων zusammen „das Ende der Ungläubigen", ihr schließliches Geschick, sein; sondern τέλος wird zunächst für sich allein das Ende, der Ausgang des Gerichts sein, und wie dort mit ἀφ' ἡμῶν der Anfang des Gerichts als ein an den Gläubigen geschehender benannt war, so wird auch der Genitiv τῶν ἀπειθούντων in brachylogischer oder elliptischer Weise an τέλος als eine Näherbestimmung sich anschließen, welche besagt, daß das Ende des Gerichts an den Ungläubigen sich vollzieht, gleichsam der den Ungläubigen zukommende Theil des Gerichts ist[2]). Wenn also, was jetzt den Lesern widerfährt, nur ein Anfang des

1) so z. B. Huther, de Wette. 2) vgl. Gerhard, Bengel.

Endgerichts ist, wie derselbe an der Gemeinde der Gläubigen geschehen muß — welches muß dann der schließliche Ausgang des Gerichts sein, der an den Ungläubigen sich vollzieht? Worin anders kann er bestehen, als in ihrer Verdammung und Vernichtung? Wie sehr also hat der Christ Ursache, darin einen Erweis des Liebeswillens und der Gnadenmacht seines Gottes zu erkennen (δοξαζέτω), daß ihn Gott in diesen Leiden doch nur mit der Gemeinde den Anfang des Endgerichts erfahren läßt, durch den er nur bewirken will und bewirkt, daß der letzte Ausgang des Gerichts die Gemeinde bereits als richterlich von der Sünde erledigte vorfindet, und mit seiner schrecklichen Verderbensmacht an ihr vorüber lediglich wider die ergeht, welche zur Hervorhebung der Nothwendigkeit dieses Endgeschicks als die bezeichnet sind, die der von Gott selbst und zum Heil der Menschen in die Welt gegebenen Botschaft ungläubig widerstreben [1]). War so in V. 17 mittelst des zeitlichen Verhältnisses der beiderseitigen Gerichtswiderfahrnisse auf die gegensätzliche Verschiedenheit ihrer Art und Bedeutung geschlossen, so folgert nun ergänzend und erläuternd

Vers 18 aus der Schwere des einen Gerichts die ungleich furchtbarere Schwere des andern. Δίκαιος ist hier nicht auf das sittliche Verhalten zu beschränken, sondern ist ganz allgemeine Benennung dessen, der zu Gott im rechten Verhältniß steht, indem er vor Gott ist, wie er nach seinem Willen sein soll, ohne daß unterschieden wäre, ob er es seinem subjectiven Sein und Verhalten nach, oder nur zurechnungsweise ist. Jedenfalls aber bestimmt es sich dem vorhergehenden ἀπειθεῖν τῷ εὐ. gegenüber näher als die durch den gottgewollten Glauben an das Gotteswort vom Heil zu erlangende Gerechtigkeit, während der ἀπειθῶν τῷ τοῦ θεοῦ εὐ. in entsprechendem Gegensatz hier als der bezeichnet wird, welcher damit, daß er Gottes Heilswort sich nicht nach Gottes Willen dazu dienen lassen mag, aus seinem natürlichen Stande der Gottlosigkeit und Sündhaftigkeit herauszukommen, nicht nur selbstwillig darin verharrt, sondern eben durch solch ungläubiges Widerstreben sich in neuer, steigernder Weise zu einem Gottwidrigen, Gott Verneinenden und Sünder macht, so daß er in zwiefacher Weise infolge seines Unglaubens ἁμαρτωλός und ἀσεβής ist. Nun ergeht doch über den,

1) vgl. Apgsch. 13, 46.

der gottgehorsam sich in jenen gottgemäßen Lebensstand hat versetzen lassen, ein so scharfes Gericht, daß er „mit genauer Noth", „gerade noch" [1]) zum Heil gelangt [2]), indem erstlich seine Sündigkeit so groß und so eng mit ihm verwachsen ist, daß das Gericht, in welchem doch nur sie abgethan werden soll, schier ihn selbst ganz mit verzehren muß; und indem zweitens auf Grund dieser Sündigkeit auch die Gefahr des Abfalls in und mit diesen Gerichtstrübsalen ihm so nahe tritt, daß er sich dieselben leichtlich in ein Gericht des Verderbens verwandeln könnte. Wie unendlich furchtbar nun dem gegenüber das Gericht für die Gottlosen sein muß, wird ausgedrückt durch eine als rhetorische Frage gestaltete Verneinung: sie werden gar nicht zur Erscheinung kommen. Das ist der erschütternd genaue Ausdruck für den Zustand absoluter Nichtigkeit, da Einer nicht sichtbar sich zeigen kann, weil er an und in sich nichts ist; weil er keinen Wesensbestand hat, in und mit welchem, und keinen Boden, keinen Bereich, auf und in welchem er existiren könnte; ganz dasselbe wie das im A. T. so häufige „nicht bestehen, nicht bleiben, vergehen", und wie „der andere oder der ewige Tod", d. i. die völlige Ausschließung aus Gottes des allein Lebengebenden Gemeinschaft, am schrecklichsten beschrieben Ps. 49, 15. 16. 20. Von etwas ganz Anderem redet der Grundtext der Stelle Prov. 11, 31; daher denn auch Petrus nur die ganz falsche, aber seinen Gedanken genau ausdrückende alexandrinische Uebersetzung, und zwar so gebraucht, daß er ohne allen Versuch einer Ausgleichung mit dem Grundtext ihren unveränderten Wortlaut und auch diesen ohne alle Citations- oder Beweisformel wie seine eigenen Worte hersetzt. Mit

Vers 19 zieht nun der Apostel aus dem Vorhergehenden die endgiltige beruhigende Folgerung hinsichtlich der Leiden, mit der er zu V. 12 zurückkehrt, indem er das, was er dort der ganzen Gemeinde gesagt hat, nun auf Grund der drei letzten Verse auch den Einzelnen, welche persönlich vom Leiden betroffen sind, zu Gemüth führt [3]). Ist das Leiden nur das Gericht der Gnade, welches vor dem schließlichen richterlichen Vollzug des Verderbens bewahrt [4]), so ist es nicht nur für die Gemeinde überhaupt, in deren Mitte es vor sich geht, sondern auch für die einzelnen Leidenden persönlich

---

1) vgl. Apgsch. 14, 18; 27, 7. 2) vgl. überhaupt Mtth. 24, 9—26; Luk. 21, 12 ff. 3) vgl. Wiesinger. 4) Luk. 21, 28; Joh. 3, 18; 1 Kor. 11, 32.

— so ist καὶ οἱ πάσχοντες gemeint — nichts Befremdliches, daß Gott es nicht verhindert, indem es ja vielmehr nur Vollzug jenes seines eigenen richterlichen Gnadenwillens (V. 17) ist; und ist also nicht nur für jene erstere im Ganzen, sondern gerade auch für diese letzteren speciell das, was der folgende Imperativ meint, das rechte Verhalten dem Leiden gegenüber. Παρατίθεσθαι ist ganz das lat. deponere und unser „hinterlegen", nämlich zum Aufheben: die vom Leiden Betroffenen sollen ihre Seelen als Subjecte der schließlichen Heilsvollendung, um sie einst zur Zeit derselben sich wieder zu holen, hinterlegen bei Gott als treuem Schöpfer. Mit diesem Objectsprädicat, zu welchem sich das nicht genannte Object, ein αὐτῷ, aus dem unmittelbar vorhergehenden τοῦ θεοῦ von selbst ergänzt, ist Gott als der benannt, der den Menschen aus freiem Gnadenwillen also, daß er Gottes Bild und für Gottes Gemeinschaft bestimmt und geartet war, zur lebendigen Seele geschaffen, und solches sein Werk in Christo durch die schöpferische That der Wiedergeburt an und in dem Personleben der Gläubigen hat neu werden lassen, und welcher also dies herrliche Ziel, wofür er die Menschheit ursprünglich werden und wiederherstellend neu werden ließ [1]), nicht unlustig und ungeduldig oder unmächtig aufgibt, sondern in unwandelbarer Liebestreue und Gnadenmacht hinausführt — also auch trotz Allem, was da kömmen möge, an ihnen, den zur einigen, heiligen Menschheit Gottes Gehörigen, sicherlich hinausführen wird in Herrlichkeit [2]), um so gewisser, als es ja eben dieser sein Liebeswille ist, der die Leiden über die Seinen verhängt als das nothwendige und sichere Mittel seiner herrlichen Selbstvollendung; so daß also in dieser Näherbestimmung zu πάσχοντες, ganz ähnlich wie V. 12 in dem participialen Zusatz zu πυρώσει, gleich ein Hauptmotiv für das anbefohlene Verhalten eingeflochten ist [3]). Solches heilverbürgende Hinterlegen bei Gott als treuem Heilsvollender geschieht aber ἐν ἀγαθοποιΐα, also nicht mit einem einzelnen, dann für immer abgemachten Act, sondern stetig in und mit demjenigen sittlich guten Verhalten, welches wie der nothwendige Thatbeweis, so auch die unerläßliche Bedingung für die Bewahrung und Vollendung des Heilsstandes ist; während, wie Petrus 2, 19 sagte, ein fleischlich

1) vgl. Eph. 2, 10; 4, 24; Kol. 3, 10. 2) vgl. Apgsch. 4, 24 ff. und Weiß S. 190. 3) vgl. Wiesinger.

sündiges Verhalten wider die Seele als Subject des Heils streitet. Es ist mit diesen Worten nur der Grundgedanke des ganzen Briefes hier am Schluß der allgemeinen Vermahnungen kürzlich recapitulirt und gerade den von den Verfolgungen betroffenen Einzelnen ernstlich eingeschärft. Der Thatbeweis von der sittlichen Wahrheit des Christenthums, ein heiliger Wandel, das soll, das kann aber auch allein der Talisman sein, mittelst dessen sie angesichts des nahenden Endes bei allem Leiden, über jegliche Beunruhigung erhaben, das fröhliche Bewußtsein eines ungestörten Gnadenverhältnisses zu Gott, eines völligen Heilsstandes und einer unentwegbar sicheren herrlichen Heilsvollendung sich bewahren mögen. —

Unmittelbar, wie die erste und zweite Vermahnung dieses letzten, auf das innergemeindliche Verhalten gerichteten Haupttheils, tritt nun auch die dritte ein:

3. Das rechte Verhalten derer, welche in amtlicher Leitung die Gemeinde durchs Leiden dem seligen Ende entgegenzuführen haben.

5, 1—4.

Capitel V, Vers 1—5. „Die Aeltesten bei euch ermahne ich, der Mitälteste und Zeuge der Leiden des Heilands, auch Genosse der Herrlichkeit, die soll offenbaret werden: Weidet die Heerde Gottes bei euch, indem ihr die Oberleitung führet nicht aus Zwang, sondern freiwillig; auch nicht in schnöder Gewinnsucht, sondern in freier Liebe; auch nicht als wolltet ihr Oberherren sein über die Gemeinden, sondern also, daß ihr Vorbilder der Heerde seid — und wenn der Erzhirte erschienen sein wird, werdet ihr den unverwelklichen Kranz der Herrlichkeit empfangen." —

Die Presbyter zu vermahnen, veranlaßte hier den Apostel ein besonderes Interesse. Gerade in Zeiten der Verfolgung kam es ja vor Allem darauf an, daß die Gemeinden durch eine weise und kräftige Leitung zusammengehalten, und auf diese Weise ebenso vor muthloser Zersplitterung und unklugem, schadenbringendem Benehmen gegen die Außenstehenden, als auch in einem allewege heiligen Wandel und brüderlichem Einvernehmen bewahrt wurden. Der Apostel hat aber, wie von den Gemeinden überhaupt, so auch von ihrem äußeren, verfassungsmäßigen Bestand, keine genauere Kenntniß; daher spricht er zunächst nur von Presbytern überhaupt[1]) und fügt

1) gegen Wieſinger.

dann erst, gleichsam parenthetisch hinzu: „die es, soviel es eben bei euch gibt.“ Indem aber der Verfasser nur von πρεσβύτεροι und nicht auch von ἐπίσκοποι redet, so zeigt er, daß der in der nachapostolischen Zeit auffallend schnell und scharf ausgebildete Unterschied zwischen diesen beiden Aemtern zur Zeit der Abfassung unsers Briefes noch nicht existirte, sondern beide Bezeichnungen promiscue gebraucht wurden. Die Aeltesten, ein von den jüdischen Synagogaleinrichtungen her in die Kirche herübergenommenes Amt, sind die Leiter der Einzelgemeinden in Lehre und Leben, Sitte und Gottesdienst; und συμπρεσβύτερος kann sich Petrus, wie auch Johannes im 2. und 3. Brief, nennen, weil die Apostel nur nach ihrer persönlichen Beziehung zu der geschichtlichen Person des Herrn eine einzigartige Sonderstellung genossen, und eben darum bezüglich ihrer Berufsfunction nur dasselbe für die Gesammtgemeinde waren, was die Presbyter für die einzelnen Gemeinden. Andrerseits dürfte aus diesem συμπρεσβύτερος wohl auch hervorgehen, daß πρεσβύτερος hier ausschließlich Amtsname und nicht zugleich auch Altersbezeichnung sein kann [1]). Petrus nennt sich aber so, erstlich um die Presbyter zu erinnern, daß er als Einer rede, der wohl weiß, was es um dies Amt ist; sodann aber um ihnen anzudeuten, wie ein herrliches Amt es ist, indem auch er, der berufene Apostel des Herrn, der Vorgänger der Zwölfe, doch keine andere, höhere Ehre für sich beansprucht, als ein πρεσβύτερος gleich andern zu sein; beides soll und kann der folgenden Mahnung kräftigen Nachdruck geben [2]).

Die zweite Selbstbezeichnung, μάρτυς τῶν του Χριστοῦ παθημάτων, steht mit συμπρεσβύτερος unter einem Artikel, kann also nicht neben dieser gleichstellenden Selbstbezeichnung die Besonderheit der apostolischen Stellung aussagen wollen [3]), indem es etwa das charakteristisch apostolische Merkmal der Augenzeugenschaft, der αὐτοψία geltend machte; sondern dem συμπρεσβύτερος entsprechend kann darin nur eine zweite Bezeichnung der berufsmäßigen Aufgabe und Thätigkeit liegen; daß das Amt der Gemeindeleitung in der Predigt des Evangeliums gipfeln müsse, das gibt Petrus so zu verstehen, daß er seine eigene apostolische Auf-

1) gegen Wiesinger, Huther. 2) vgl. Bengel, Wiesinger u. A. 3) so de Wette, Wiesinger, Weiß S. 198; richtig dagegen Huther.

gabe darin als in ihrem Wesentlichen zusammenfaßt. Wie nun aber auch wieder seine Predigt ihrem wesentlichen Inhalt nach als Zeugniß gerade von Christi Leiden sich zusammenfassend bezeichnen läßt, so soll auch die Predigt der Presbyter im Grunde nur Zeugniß von diesen Leiden sein, denselben Leiden, deren vorbildliche und heilsursächliche Bedeutung dem ganzen Brief zu Grund liegt. Durch diese Predigt können sie die Gemeinden leidensfähig, leidensfröhlich machen. Diese Beziehung auf Leidenswiderfahrnisse wird aber zufolge dem, was mit καί als entsprechendes Gegenglied eingeführt ist, auch dem μάρτυς selbst zukommen müssen [1]: nicht nur die Predigt des Wortes von Christi Leiden, sondern auch die Leiden des Apostels, d. h. wie der eine Artikel zeigt, die um seiner treuen Berufsthätigkeit willen über ihn gekommenen Leiden gehören mit zu diesem berufsmäßigen Zeugen von Christi Leiden [2]; eine absichtlich indirecte Andeutung, durch welche der Apostel erinnert, wie er wohl befugt sei zu solchen Ermahnungen der Presbyter [3], und wie auch sie dazu verpflichtet sind und deß mit Freuden sich bewußt sein sollen, daß sie ihr berufsmäßiges Zeugniß von Christi Leiden auch durch thatsächliche eigene Nachfolge in demselben besiegeln müssen [4], mag es bereits geschehen sein oder ihnen noch bevorstehen. Nicht blos gegenüber dieser letzten Selbstbezeichnung, die ja gar nicht selbstständig als solche auftritt [5], sondern, wie der hier erneuerte Artikel gegenüber dem einen der vorigen beiden Benennungen zeigt, im Gegensatz zu dieser ganzen doppelten Selbstbezeichnung gibt sich nun Petrus ein neues Prädicat, in welchem also weder der Ersatz für die vorher angedeuteten Leiden, noch auch der Lohn für die treue Ausübung der ebengenannten Berufsthätigkeit allein, sondern vielmehr der herrliche Gewinn ausgesagt wird, der eben dadurch, daß jener Beruf auch gerade mit berufsmäßigem Leiden bethätigt wird, mit Nothwendigkeit erzielt wird. Wie also früher in Ansehung des Christenstandes und Christenberufes überhaupt, so erscheint hier auch für den Stand und Beruf der Träger des Gemeindeamtes insonderheit das Leiden als der nothwendige, aber auch sichere Weg zur einstigen verklärenden Vollendung; und diese

1) vgl. Gerhard S. 706, gegen Brückner. 2) vgl. Wiesinger, auch Huther, gegen Weiß S. 294 A. 2. 3) vgl. Gerhard, Wiesinger. 4) vgl. Gerhard S. 723, 3.; Wiesinger. 5) gegen Huther.

Kehrseite des mit μάρτυς κτλ. den Presbytern ans Herz gelegten Leidensberufes ist ja freilich noch mehr als diese sittliche Nothwendigkeit selbst geeignet, die Mahnung zur freudigen Uebernahme solcher Leiden wirksam zu begründen.

Alles zusammenfassend, was überhaupt zur inneren und äußeren gedeihlichen Leitung einer Gemeinde gehört, und in einem auch sonst in der Schrift, besonders im N. T. häufigen Bild, worin ebenso die persönliche Liebe zu den Gemeinden, wie die berufsmäßige Treue und Sorgfalt, Alles nur zu ihrem Besten einzurichten, hervortritt, ruft Petrus den Aeltesten in

Vers 2 zunächst ein ποιμάνατε zu. Dies ist also weder gleich dem Lehren, noch auch darauf zu beschränken, wogegen auch 1 Tim. 5, 17 streitet. Dennoch aber ist diese Thatsache, daß es auch nicht lehrhafte Presbyter gab, nicht ausschlaggebend für die Bedeutung des Presbyterats überhaupt. Das Presbyterat war die vollständigste Verbindung dessen, was wir jetzt gewohnt sind, Kirchenregiment zu nennen, der „regiminellen" Thätigkeit der Handhabung der Kirchenordnung, und dessen, was z. B. Luther unter Kirchenregiment versteht, nämlich der geistlichen Thätigkeit der Verwaltung des Worts und der Sacramente und der Handhabung der Schlüsselgewalt [1]). Daß bei diesem Umfang der Aufgabe nicht überall Männer sich fanden, welche ihr in allen Beziehungen Genüge leisten konnten, ist nur natürlich, und gerade der Mangel der Lehr- und Rednergabe war um so weniger bedenklich oder hinderlich, da die Gemeinden in ihrer Mitte Träger dieser Gaben hatten, so daß der πρεσβύτερος nur die richtige Bethätigung derselben zu veranlassen und zu überwachen hatte. Diesem Umstand, der in den Gemeinden vorhandenen charismatischen Begabung zufolge, mußte allerdings vorwiegend die praktische Tüchtigkeit zum κυβερνᾶν beim Presbyterat in Betracht kommen [2]), und demnach dies Amt „eine mehr regiminale, als nach unserm Sinn kirchenamtliche (sacramentale) Bedeutung" [3]) gewinnen. Allein wenn auch die factischen Verhältnisse jene erstere Bedeutung vor der zweiten mehr oder weniger hervortreten ließen, so eignete doch grundsätzlich dem Presbyterat diese nicht weniger als jene; und die Frage, ob das Presbyterat

1) vgl. Höfling, Grundsätze ev. luth. Kirchenverf. 3. Aufl. S. 213 u. 139.
2) vgl. Höfling S. 217. 3) derselbe S. 316.

auf göttlicher Stiftung beruht, dürfte sich in dieser Fassung weder entschieden bejahen noch verneinen lassen [1], sondern vielmehr so zu stellen sein: ob und nach welcher Seite das Presbyterat Träger des göttlich gestifteten geistlichen oder kirchlichen Amts, ob und nach welcher Seite es Träger des irdisch nothwendigen und menschlich geordneten äußeren Regiments ist. —

Ist nun durch jenes umfassende ποιμαίνειν schon unmittelbar und an sich die richtige Ausübung des Aeltestenamtes anbefohlen, so geschieht das nun ebenso unmittelbar auch durch die Bezeichnung des Objects an sich; denn indem Petrus die Gemeinde τὸ ποίμνιον τοῦ θεοῦ [2] nennt, erinnert er die Presbyter erstlich daran, wie hoch die Gemeinde gewürdigt, und zweitens, wie wenig sie ihrem willkürlichen Schalten und Walten unterstellt ist. Daraus ergibt sich dann von selbst, daß demüthige Liebe und heilige Gewissenhaftigkeit und Treue zu rechter Amtsführung gehören. Aus diesem zwiefachen Gesichtspunct erklärt sich auch das eigenthümliche τὸ ἐν ὑμῖν π. τ. θ., was hier nicht wie V. 1 nachträglich angehängt, sondern so eng in die ganze Bezeichnung eingefügt ist, daß es nicht eine nachdruckslose, rein locale Bemerkung wie dort, sondern nur eine für den ganzen Begriff bedeutsame Näherbestimmung enthalten kann. Eine solche liegt aber deutlich in dem Gegensatz des ἐν ὑμῖν zu τοῦ θεοῦ. Es ist die Eigenthümlichkeit dieser Heerde, daß sie, obwohl als Heerde Gottes dem Ort Gottes, dem Himmel, als ihrer wesentlichen Heimath angehörig, dennoch bei menschlichen Hirten, in der leiblich sinnlichen Nähe und Umgebung der Presbyter sich jetzt noch befindet. Aber eben weil jenes ihre wesentliche Bestimmtheit, dies nur ihre augenblickliche, factische Seinsweise ist [3], so sollen eben die menschlichen Hirten ihre auf dem letzteren Umstand beruhende Hirtenthätigkeit nicht, wie es sehr nahe liegt, durch die Beziehung, in welcher die Gemeinde durch dies factische ἐν ὑμῖν zu ihnen steht, so bestimmt sein lassen, daß darüber jenes wesentliche τοῦ θεοῦ mehr oder weniger um sein Recht kommt. Die daraus sich ergebende rechte Hirtenthätigkeit beschreibt nun aber Petrus auch noch ausdrücklich in umfassender Weise. Da jedoch ποιμάνατε eine besondere günstige Näherbestimmung nicht unmittelbar zu sich nehmen kann, so nennt Petrus in einer participialen Apposition noch-

1) geg. Höfling S. 315. 2) vgl. 2, 25; Apg. 20, 28. 3) geg. Huther.

mals die Ausübung des Presbyterats mit einer ihre Vollzugsweise nur allgemein bezeichnenden vox media, und bestimmt dann diese so näher, daß er in drei Doppelgliedern angibt, von welcher Sinnesweise die Amtsausübung frei, und von welcher sie getragen sein muß, um eine richtige, d. h. eben ein ποιμαίνειν zu sein. Es dient unserer obigen Behauptung der Identität von πρεσβύτερος und ἐπίσκοπος zur vollsten Bestätigung, daß der Apostel die Ausübung des Presbyterats ein ἐπισκοπεῖν nennt. Aufsehen, Acht haben ist Beruf der Aeltesten, und zwar muß es, damit diese Berufsthätigkeit eine rechte, ein wirkliches ποιμαίνειν werde, geschehen nicht zwangsweise, d. h. wie eine ungern übernommene und nur als nicht zu umgehende Last fortgeschleppte, sauere Pflicht, sondern aus freiem, freudigem Herzenstrieb; ferner nicht aus schnöder, unedler Gewinnsucht, d. h. um der Aussicht willen, von der Gemeinde wenigstens theilweise unterhalten zu werden, oder gar durch betrügerische Verwaltung der verschiedenen Gemeindebeiträge oder Gemeindegüter wirklichen Gewinn zu machen, sondern mit der Gesinnung, da man aus reiner Liebe zur Sache vielmehr bereitwillig und opferfreudig das Seine und sich selbst ganz zu Gebote stellt und hingibt; endlich —

Vers 3 — auch nicht so, daß sie sich als Herren der Gemeinden geriren. Κατακυριεύειν ist mehr als κυριεύειν [1]), indem das κατά seinen feindlichen Sinn behält; es heißt: so Herr sein, so Herrschaft üben, daß dabei die Rechte des Andern beeinträchtigt werden. Damit ist aber nicht blos der Mißbrauch des κυριεύειν untersagt, sondern so ists gemeint, daß die Presbyter gar kein κυριεύειν üben sollen, weil es eben nur ein solches κατακυριεύειν sein könnte [2]). Als Object sind οἱ κλῆροι genannt, offenbar unter Voraussetzung einer dem Wort als terminus technicus eignenden Gemeinverständlichkeit. Κλῆρος ist Loos und das durchs Loos Zugetheilte; dann allgemeiner alles ordnungsmäßig Zugetheilte [3]), daher so viel als provincia. Demnach werden wir nicht zu denken haben an den alttestamentlichen Begriff der חֶלְקַת יְהוָה, womit Israel als Gottes Eigenthumsvolk bezeichnet ist, und was die LXX mit κλῆρος wiedergeben; da wäre schon der Plural ganz unpassend, die ganze Gemeinde müßte als eine Einheit bezeichnet werden. Es sind vielmehr die den Presbytern zugewiesenen Einzelge-

1) gegen Steiger. 2) vgl. Wiesinger. 3) vgl. Apgsch. 17, 4; 26, 18.

meinden, welche auch im nachapostolischen kirchlichen Sprachgebrauch κλῆροι hießen. Mit Absicht ist aber durch diesen Ausdruck das Zugehörigkeitsverhältniß der Gemeinden zu ihren Presbytern bemerklich gemacht, welches etwa von diesen zu jenem καταχυριεύειν mißbraucht und verzerrt werden möchte [1]). Es mag wohl sein, daß die Worte seines Herrn Mtth. 20, 25; Luk. 22, 25 ff. hier dem Apostel vorschweben. Eine wirkliche Gewalt über die Gemeinden sollen dagegen die Aeltesten nur dadurch üben, daß sie mit ihrem leuchtenden Beispiel und Vorbild sie gleichsam nöthigen und zwingen [2]). Das gilt aber zugleich insofern auch den Ungläubigen gegenüber, als diese immer mit besonders feindseligen Blicken die Gemeindevorsteher verfolgten, um bei dem geringsten Anlaß über sie herzufallen. Jedenfalls schließt dies τύποι die schon V. 1 angedeutete vorbildliche Haltung der Aeltesten in geduldiger Ertragung unschuldigen Leidens in sich, woraus dann auch der Anschluß des in

Vers 4 von ihrer dereinstigen Herrlichkeit Gesagten sich noch besser erklärt. Mit einem consecutiven καί wird diese zukünftige Thatsache als nothwendige und unmittelbare Folge der Einhaltung des vorhin Geforderten, gewissermaßen in der Weise eines Nachsatzes eingeführt. Worin sie besteht, wird zunächst schon dadurch angedeutet, daß als Zeitpunct ihres Eintritts die Offenbarung Christi genannt wird. Erzhirte [3]) heißt dieser hier gegenüber den menschlichen Vorstehern der Einzelgemeinden als derjenige, der in selbsteigener Macht und Hohheit und auf Grund theuer erworbenen Eigenthumsrechtes die ganze Gemeinde überwaltet und ihrem Ziele zuführt, wozu eben die unter ihm und in seinem Namen und Auftrag waltenden Gemeindevorsteher ihm als dienende Werkzeuge helfen sollen. Wenn nun mit der Offenbarung dieses Erzhirten als solchen die Gemeinde bei ihrem Ziel angelangt ist, dann werden die Vorsteher und Hirten, je nachdem sie an ihrem Theil dem Erzhirten geholfen haben, durch die feindselige Welt hindurch die Gemeinde sicher diesem Ziel zuzuführen, ihren Lohn empfangen, der hier als Kranz benannt wird weder in idyllischem noch kriegerischem Sinn, sondern nach dem Bild vom Lauf nach dem Ziel. Wer mit der Gemeinde dahin gelangt ist, erhält gegenüber denen, die noch mitten im Lauf von der

1) vgl. Wiesinger. 2) vgl. Huther. 3) vgl. 2, 25; Joh. 10, 11 ff.; Hebr. 13, 20.

Zukunft des Herrn überrascht werden, den Kranz, von welchem, da er nur ein Bild sein kann, gleich im Voraus mit dem epexegetischen Genitiv gesagt wird, nicht, wie beschaffen er ist, sondern worin er besteht [1]). Was für den Sieger der Kranz, das ist für den treuen Arbeiter im Weinberg des Herrn die schließliche Herrlichkeit, welche ihm nicht nur so, wie den Seligen insgemein, sondern als besondere Anerkennung seiner treuen Liebesarbeit im Dienst des Herrn in sonderlicher Weise zu Theil werden wird [2]). Danach will nun auch das Beiwort verstanden sein, welches an sich nur dem Bild vom Kranz angemessen ist. Denn ἀμαράντινος ist nicht von vornherein gleich ἀμάραντος, sondern heißt eigentlich „amaranten", d. i. aus Amarant, aus Immortellen gebunden [3]), indem eben die δόξα, in und aus der er besteht, der wahrhafte Amarant, ein wirklich unvergängliches Wesen ist. — Als entsprechendes Gegenglied dieser Vermahnung der Aeltesten kommt nun kürzlich zur Sprache:

4. Das rechte Verhalten Einzelner in ihrem berufsmäßigen Verhältniß zu den Aeltesten, und Aller in ihrem gliedlichen Verhältniß zu einander.

5, 5.

Vers 5. „Desgleichen ihr Jüngeren seid unterthan den Aeltesten; Alle insgesammt aber gegen einander machet euch innig zu eigen die Demuth, dieweil Gott Hoffärtigen widerstehet, Demüthigen aber Gnade gibt." —

Der ganze Zusammenhang V. 1—4 verbietet entschieden, nicht nur die älteren Gemeindeglieder überhaupt mit unter die πρεσβύτεροι zu befassen, sondern auch nur die unterscheidende Altersstellung der Presbyter selbst besonders in Betracht zu ziehen [4]); ganz ausschließlich als Träger des Amts und hinsichtlich ihrer Amtsverwaltung werden sie ins Auge gefaßt; und wie scharf beides auseinander gehalten werden muß, lehrt z. B. die Vergleichung der Stellen 1 Tim. 5, 1—2 und 17—19; auch Tit. 2, 1—6 [5]). Da kann also von vornherein nicht mit dem parallelisirenden ὁμοίως eine Erinnerung der jüngeren Gemeindeglieder überhaupt an die allgemeine Pflicht ehrerbietiger Demuth gegen die älteren Glieder der Gemeinde eingeführt werden [6]), wofür überdies ὑποτάγητε

1) vgl. Huther. 2) vgl. 2 Tim. 2, 4—6; 1 Kor. 3, 14 f. und dazu meinen Aufsatz in Ztschr. f. luth. Th. 1861. II, S. 247 f. 3) de Wette, Wiesinger. 4) so besonders Wiesinger. 5) gegen Wiesinger S. 318. 6) so Gerhard.

ein ungeeigneter Ausdruck wäre [1]). Nimmt man aber πρεσβύτεροι richtig nur als Amtsbezeichnung, so kann ὑποτάγητε nur von dem schuldigen Gehorsam gegen dies kirchliche Amt stehen, und dann gibt νεώτεροι, von der natürlichen Altersstellung allein gefaßt, schlechterdings keinen tauglichen Sinn. Denn daß nur die jüngeren Glieder der Gemeinde zu diesem schuldigen Gehorsam ermahnt würden, weil sie besonders zur Unfügsamkeit geneigt gewesen seien [2]), ist ebenso eine in sich unwahrscheinliche, jedenfalls rein hypothetische Annahme, als es eine baare Unmöglichkeit ist, νεώτεροι als umfassende Bezeichnung aller Nichtpresbyter, d. h. der Gesammtheit der Gemeindeglieder zu nehmen [3]) — das unmittelbar folgende, einen Gegensatz gegen νεώτεροι bildende πάντες δέ verbietet das sogar dem Wortlaut nach. Denn πάντες kann wohl in Gegensatz zu νεώτεροι treten, wenn es die Gesammtheit bedeutet, in der diese letzteren mit befaßt sind [4]); nicht aber dann, wenn diese νεώτεροι selbst schon diese Gesammtheit, nämlich alle Gemeindeglieder bedeutet. Und was hilft überdies das Festhalten an der Altersbedeutung beider Worte, wenn man dann doch wieder zugestehen muß, daß „beide Gesichtspuncte in Wirklichkeit auf keiner Seite ganz zusammenfallen" [5])?

Es wird eben der bisherigen, rein amtlichen Bedeutung von πρεσβύτεροι, dem ὁμοίως und dem ὑποτάγητε volles Recht nur dann, wenn man an ein berufsmäßiges Gehorchen und an eine bestimmte Gattung von Gemeindegliedern denkt, deren specielle Stellung eben den Gehorsam gegen die Presbyter zur sonderlichen Berufsaufgabe machte. Ich trage demnach kein Bedenken, unter den νεώτεροι die zu verstehen, welche schon Act. 5, 6 und 10 in einer Weise erwähnt werden, die uns nur an eine ordnungsmäßige, gemeindliche Einrichtung, an eine ständige Function denken läßt [6]). Zwar nicht Träger eines Amts sind diese νεώτεροι, sondern es sind die jüngeren Gemeindeglieder, die jungen Leute in der Gemeinde, sofern sie in irgend welcher geregelten Weise den Vorstehern in ihren amtlichen Functionen äußerlich an die Hand zu gehen hatten, nämlich, wie uns die Abwechslung von νεώτεροι und νεανίσκοι Act. 5, 6 und 10 zeigt, gerade

1) so Gerhard selbst S. 728, 3. 2) so de Wette, dagegen Wiesinger. 3) so Steiger. 4) gegen Wiesinger S. 318 Anm. 5) Wiesinger S. 318, vgl. auch Huther S. 184 Anm. 6) so Weiß S. 344 ff.; auch Huther.

auf Grund ihrer natürlichen Altersstellung. Sie sollen durch bereitwillige, gehorsame Uebernahme aller derartigen Geschäfte und Aufträge den Aeltesten ihr Amt erleichtern, was besonders in Erinnerung zu bringen um so nothwendiger war, als die νεώτεροι nicht durch ein förmliches Amt verpflichtet waren.

Nun schließt sich auch die allgemeine Vermahnung passend an: wie die jungen Leute ohne förmlich amtliche Verpflichtung den Aeltesten sich willig zu Dienst stellen sollen, so auch sollen alle Gemeindeglieder, ohne von Rechts- und Amtswegen gezwungen zu sein, für ihr gegenseitiges Verhalten die Gesinnung anlegen, nach der Einer gering von sich selbst denkt gegenüber den Andern, und also statt zu verlangen, daß sie sich nach ihm richten, vielmehr selbst ihrer Art, ihren Wünschen und Interessen sich fügt. So nehmen wir von πάντες bis ἐγκομβώσασθε Alles zusammen; denn ὑποτασσόμενοι ist zu streichen, dann aber nicht hinter ἀλλήλοις Komma oder Punct zu setzen und doch wieder ὑποτάγητε zu ergänzen [1]); sondern dieser Dativ construirt sich zu ἐγκομβώσασθε. Dies ἅπαξ λεγόμενον, abzuleiten von κόμβος Knoten, heißt: etwas durch einen Knoten befestigen; sein Medium unterscheidet sich also von dem bei solchen Mahnungen häufigen ἐνδύσασθαι wesentlich nur durch den Nebenbegriff des Befestigens [2]), welcher indirect die rechte Demuth als etwas bezeichnet, das schwer gewonnen wird und leicht wieder abhanden kommt [3]). Der Dativ ἀλλήλοις verbindet sich damit als ein etwas lose construirter dat. comm..

Diese Mahnung begründet nun Petrus mit der nach der LXX angeführten Stelle Prov. 3, 34. Ganz so Jak. 4, 6, und da auch der dort folgende Vers sich mit unserer Stelle in demselben Gedanken bewegt, so wird sich auch hier eine geflissentliche Beziehung auf den Jakobusbrief schwerlich leugnen lassen [4]). Ὑπερήφανος ist derjenige, der, von seinen persönlichen Vorzügen eingenommen, mit seinem vergötterten Ich gegen Gott und Menschen sich überhebt. Solchen nun, eben weil sie ihr Ich überall zu behaupten, mit ihrem Ich Alles durchzusetzen meinen, setzt Gott sich entgegen, so daß die göttliche Machtherrlichkeit seiner Person die Schranke wird, an der ihre Selbstherrlichkeit zu Schanden wird. Solchen aber gegenüber, welche

1) de Wette. 2) vgl. Huther. 3) vgl. Gerhard, Bengel. 4) vgl. jedoch auch Luk. 14, 11; 18, 14.

gering von sich selbst denken und ihr eigenes Ich zurückstellen und aufgeben, verhält er sich in der Weise, deren sie selbst kraft solcher Demuth sich zu ihm versehen, er ist ihnen gnädig in Gesinnung und That, denn dies beides ist in *δίδωσιν χάριν* befaßt.

So hat der Apostel in dieser Begründung seiner Mahnung zugleich mittelbar darauf hingewiesen, daß die rechte innergemeindliche, gegenseitige Demuth nur Ausdruck und Bethätigung ist des rechten demüthigen Verhaltens gegen Gott, und hat sich dadurch den Uebergang gebahnt zur Besprechung der andern, den Lesern jetzt gerade obliegenden Bethätigung solcher Demuth gegen Gott, nämlich der demüthigen Ergebung in das gottgewollte Leiden. Hiemit beginnt nun

5. Die abschließende Zusammenfassung der mahnenden und tröstenden Grundgedanken des Briefes.

5, 6—10.

Vers 6—10. „So demüthiget euch denn unter die gewaltige Hand Gottes, auf daß er euch erhöhe zu seiner Zeit, indem ihr alle eure Sorge auf ihn werfet, sintemal er für euch sorgt. Seid nüchtern, wachet! euer Widersacher, der Teufel, wie ein brüllender Löwe, gehet umher und suchet, welchen er verschlinge. Dem widerstehet fest im Glauben, wissend, daß dieselbigen Leiden eurer Brüderschaft in der Welt auferlegt werden. Der Gott aber aller Gnade, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu nach kurzem Leiden, er wird (euch) zurüsten, festigen, stärken. Sein ist die Kraft in Ewigkeit. Amen." —

Mit *οὖν* wird V. 6 aus dem Inhalt des vorhergehenden Begründungssatzes gefolgert, und daher liegt der Nachdruck auf dem Resultat der Folgerung, auf *ταπεινώθητε*, welches in prägnanter Weise mit *ὑπό* construirt ist: werdet demüthig und stellt euch in solcher Demuth unter Gottes Hand. Nicht murrend und eigenwillig sollen sie der starken Hand Gottes, welche Leiden über sie bringt, sich selbst mit ihren persönlichen Gedanken und Neigungen entgegensetzen, denn dann müßte ihnen eben Gott in seiner Machtherrlichkeit zu einer Mauer werden, an der sie zerschellen; sondern sie sollen auch hinsichtlich ihrer Leiden die mächtige, weltregierende Hand, die es ihnen zuschickt, gegenüber ihrer eigenen sündigen Unwerthheit als das allein Berechtigte anerkennen; damit werden sies dahin bringen — *ἵνα* — daß ihnen diese Hand ihre gewaltige Kraft in einer errettenden,

verklärenden Machtwirkung erzeigen wird ἐν καιρῷ: dann, wenn es rechte Zeit sein wird. Denn nicht den bestimmten Zeitpunct dieser Thatsache will der Apostel angeben, sondern nur hervorheben, daß gegenüber der nothwendig den Charakter des Leidens tragenden Gegenwart irgendwo in der Zukunft ein Zeitpunct liegt, welcher ihre Erhöhung und Verherrlichung zur heilsgeschichtlichen Nothwendigkeit macht. Solch demüthiges Sichfügen in die göttlich verhängten Leiden wird immerzu ermöglicht und erleichtert durch das, was

Vers 7 bringt. Denn mit ἐπιῤῥίψαντες ist allerdings das ein für allemal vor dem ταπεινοῦσθαι nothwendig schon Geschehene ausgedrückt, aber nur in dem Maße, als auch das ταπεινοῦσθαι selbst eine ein für allemal geschehene Thatsache ist und bleibt. In dem Maß aber, als auch dies immer wieder erneuert werden muß, ist auch jenes ἐπιῤῥίπτειν die immer wieder nothwendig werdende Vorbedingung. Die μέριμνα im ganzen möglichen Umfang des Begriffs: die mit der Anfechtung von selbst gegebene Beunruhigung des inneren Lebens, sei es nun hinsichtlich der äußerlich leiblichen Habe und Existenz, oder hinsichtlich des Verhältnisses zu Gott und des Heilsstandes [1] — diese subjective Erregung ist es, was dem ταπεινοῦσθαι hindernd entgegensteht. Soll aber dies eine wirkliche, dieses Namens werthe, freudige Unterwerfung unter Gottes Willen sein, so darf die Sorge nicht blos in resignirter Stumpfheit vergessen oder in ohnmächtiger Desperation erstickt werden, sondern sie muß in bewußter, freier That, in ihrer Grundlosigkeit erkannt, überwunden und weggeschafft werden. So völlig sollen sie sich von ihr lösen, daß sie dieselbe gleichsam in die Hand fassen und wegschleudern können. Sie sollen sie aber werfen auf Gott [2], weil ja er auch seinerseits schon die Sorge für die Seinen seine Sache sein läßt, sie schon vor diesem ἐπιῤῥίπτειν auf sich liegen hat [3]; aber freilich nicht, wie es bei den Lesern sein müßte, als erdrückende Last, als μέριμνα [4], sondern als ein μέλειν, d. i. als wesentliches Moment seines persönlichen Verhältnisses und Verhaltens der Liebe zu den Seinen. Dieselbe starke Hand, die Gott dient, Leiden über sie zu bringen, die kann und muß auch ihm dienen, seine helfende Sorge in diesem Leiden ihnen zu Gute kommen zu lassen. — Sol-

1) vgl. Wiesinger. 2) vgl. Ps. 55, 22. 3) vgl. 4, 11: ἵνα δοξάζηται — ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα. 4) vgl. Bengel.

ches Heimstellen aller Sorge an Gott soll aber nicht zu einem Dahingehen in träger Sorglosigkeit führen [1]), sondern —

Vers 8 — dem Sorgen Gottes muß zur Seite gehen ihr eigenes Nüchtern- und Wachsein; was um so mehr erfordert und um so leichter geleistet werden kann, als ja auf Grund jenes Werfens aller Sorge auf Gott das Herz, von keinerlei Bekümmerniß oder Angst um die zeitliche oder ewige Wohlfahrt verwirrt und bestrickt, in gläubiger Zuversicht lediglich auf Gott gerichtet ist [2]). Damit ist dann auch die Richtung dieses Wachseins bestimmt: es geht darauf, daß man nicht durch Abfall in Glauben oder Wandel aus der Gnade Gottes falle und so für Gegenwart und Zukunft seiner von ihm aus so sicher verbürgten Gnadenheimsuchung sich verlustig mache. Darauf zielen auch die folgenden Worte, welche, obgleich asyndetisch angefügt, doch den Sachverhalt benennen, der die Nothwendigkeit des νήφειν und γρηγορεῖν begründet. Absichtlich wird da im Gegensatz zu dem Gott, der in und mit ihrem Leiden in Gnaden auf ihr ewiges Heil bedacht ist, der persönliche Widersacher Gottes als die Macht genannt, welche in und durch diese Leiden zu ihrem Verderben wirksam zu sein trachtet. Gegenüber jenem Irrewerden an der Wahrheit ihres Verhältnisses zu Gott und an der Gewißheit ihrer schließlichen Heilsvollendung ist dies das rechte Wort. Denn eben dieses zwiefache Nachlassen in der rechten Glaubensfreudigkeit gehört vor Anderem zu den Dingen, die dem Argen als Mittel dienen können, ihre Seelen zu verderben [3]); und gerade nur das unerschütterlichste Festhalten an der Gewißheit und Völligkeit des Gnadenstandes ist die einzige Rettung wider seine seelenmörderischen Anschläge [4]). Aber nicht schlechtweg Gegner der Gläubigen wird der Teufel genannt [5]); sondern ἀντίδικος ist, seiner Etymologie entsprechend, auch an den drei andern Stellen, wo es noch vorkommt [6]), adversarius in lite et judicio, d. h. der, welcher einen Andern durch Auswirkung einer richterlichen Verurtheilung um einen ihm rechtmäßig zustehenden Besitz zu bringen sucht. So ist Satan der Gegner der Christen schlechthin, d. h. der letzte persönliche Grund und Inbegriff alles dessen, was den Christen um seinen wesentlichen Besitz bringen will. Er bethätigt solche Stellung, indem er sucht, den

1) vgl. Steiger. 2) vgl. Wiesinger. 3) vgl. Bengel. 4) vgl. Harleß b. Wiesinger S. 325. 5) gegen Wiesinger. 6) Mtth. 5, 25; Luk. 12, 58; 18, 3.

Christen „zu betrügen und zu verführen in Mißglauben, Verzweiflung und andere große Schande und Laster", um dann verklägerischer Weise Gott gleichsam zu nöthigen, daß er in verdammendem Urtheilsspruch ihn des Heils für unwerth und verlustig erkläre [1]). Liegt so auf ἀντίδικος der Nachdruck des Gedankens, so entspricht dem, daß es, wie an den andern Stellen, Substantivum ist, und nur appositionsweise, zur Erklärung, den gewöhnlichen Namen διάβολος bei sich hat. Mit dem Prädicat περιπατεῖ aber, ganz wie mit jenem הִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ im Buche Hiob, ist vom Satan ein Stand der Macht und Freiheit ausgesagt, der ihm erlaubt, in freier Selbstbewegung die Erde zum Ort seiner Selbstbethätigung zu machen; eine Thatsache, welche durch seine einstige tausendjährige Gebundenheit an einem bestimmten Ort, seine darauf folgende Freilassung und endliche gänzliche Vernichtigung ihr rechtes Licht empfängt [2]). Diese freie Bewegung des Satans geschieht nothwendig so, wie es die Geistigkeit seines Wesens mit sich bringt, d. h. so, daß Raum und Zeit ihm für dieselbe und für seine auf Grund derselben mögliche persönliche Selbstbethätigung kein Hinderniß, sondern nur insofern Schranken sind, als er auch mit seinem persönlichen Sein nicht außer-, sondern innerhalb dieser creatürlichen Potenzen steht, ohne jedoch sie zu bestimmenden Factoren seines persönlichen Wesensbestandes zu haben. Wenn diese wesentlich geistige Gegenwart und Bewegung mit einem sinnlichen Worte bezeichnet ist, so entspricht das der bildlichen Bezeichnung des Subjects. Diese selbst schildert den Satan zunächst als ein gewaltiges, starkes Geistwesen, und sodann als ein solches, welches auf das Verderben der Menschen ausgeht, um sich damit ein Genüge zu thun, das unmittelbarste Lebensbedürfniß zu befriedigen. Jenes liegt in λέων, dies in ὠρυόμενος, welches der gewöhnliche Ausdruck für das Heulen und Brüllen hungriger Bestien ist. Wie dem wilden Thier die durch Tödtung anderer Thiere zu gewinnende Nahrung, so ist es dem Satan nothwendig, das Bild Gottes, den Gegenstand seines Liebeswillens, den Menschen, zu verderben, ἀνθρωποκτόνος zu sein. Diese Möglichkeit ihm schlechthin nehmen ist Vernichtigung seiner Existenz, und so wird es am Ende kommen.

Damit haben wir aber schon zum Theil vorausgegriffen in den

1) vgl. Sach. 3, 1 ff.; Apok. 12, 10. 2) Apok. 20, 2 f. u. 10.

Inhalt der participialischen Näherbestimmung, welche näher besagt, was es mit jenem brüllenden Umhergehen auf sich hat. Es ist das Suchen nach einer Möglichkeit der Ausübung seiner wesentlichen Selbstbethätigung. Dieses Suchen aber und die dabei nothwendige Voraussetzung des Nichtfindens solcher Möglichkeit kann vom Satan nur bezüglich des Gebietes gesagt werden, worauf er nicht von vornherein, wie auf dem Gebiet der natürlichen Menschheit, ein umfassendes Herrschafts- und Eigenthumsrecht hat, d. h. bezüglich des Bereichs der Gemeinde Christi, die er allerdings jetzt noch als der sündigen Erde angehöriges, räumliches Gebiet betreten und insofern zur Stätte seiner Wirksamkeit machen kann, so aber, daß die Möglichkeit solcher Wirkung überall nicht von ihm, sondern von den seiner Macht entnommenen Gliedern der Gemeinde abhängt, je nachdem sie ihm nach der Seite ihres Lebens, mit der sie der sündigen Erde, seinem Machtgebiet, angehören, eine Einwirkung auf ihr geistlich himmlisches Leben verstatten, oder nach diesem ihrem inneren, göttlichen Leben, mit welchem sie bereits der Erde entnommen sind, sich jeglicher Einwirkung von seiner Seite entziehen oder sie überwinden. Also nicht Jeder, der ihm aufstößt, wird ihm zur Beute, sondern er muß sich erst vergewissern, ob und wo Einer in einer Lage schon ist oder in eine Lage gebracht werden kann, in der ein listiger oder gewaltsamer Angriff auf ihn gelingen müßte. Damit ist also einerseits die Voraussetzung ausgesprochen, daß dem Argen eine nicht von sinnlicher Vermittlung abhängige, sondern unmittelbare und von dem Menschen nicht zu hindernde Kenntnißnahme von dem geistig sittlichen Zustand der Einzelnen zu Gebote steht; andererseits ist mit diesem τίνα zurückverwiesen auf das νήψατε, γρηγορήσατε: wer in solcher Verfassung des Geistes steht, ist nicht geeignet, vom Satan verschlungen zu werden. Dieser letztere Ausdruck, zunächst durch das Bild veranlaßt, ergibt, übertragen auf den wirklichen Sachverhalt, die Vorstellung einer gänzlichen Herübernahme des Einen in das Andere. Es ist Satans Wille und Absicht, nicht nur die Christen überhaupt zu fällen, sondern sie zu seinesgleichen zu machen, sie in sein eigenes Wesen aufzunehmen, so daß sie nun davon ebenso umschlossen und durchdrungen wären [1]),

1) vgl. 1 Kor. 15, 54; 2, 2, 7; Joh. 8, 44. 47; 1 Joh. 3, 8.

wie sie es bis dahin von Christi göttlich verklärtem Leben sind [1]). Kraft ihres Glaubens sind sie das, und darum nennt nun Petrus im folgenden

Vers 9 die Glaubensfestigkeit als rechtes Mittel des Widerstandes. Denn τῇ πίστει ist nicht als dat. instr. zu ἀντίστητε zu ziehen [2]), sondern in der nächstliegenden Weise mit στερεοί zu einem Begriff zu verbinden. Aber nun wird nicht der feste oder starke Glaube dem schwachen [3]), sondern Festigkeit überhaupt dem Wanken gegenübergestellt, und mit dem Dat. τῇ πίστει hervorgehoben, daß die hier, zum Widerstand gegen den Argen erforderliche Festigkeit, d. h. das unerschütterliche Feststehen in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum, gerade durch den Glauben gewonnen und bewahrt wird [4]). An solcher Glaubensfestigkeit aber fehlte es ja den Lesern, indem sie durch die sittlichen Verdächtigungen und die darauf gegründeten Verfolgungen von Seiten ihrer heidnischen Umgebung sich in Unruhe und Zweifel bringen ließen, ob es doch auch mit ihrem Heilsstand und ihrem Verhältniß zu Gott in Christo eine Wahrheit sei. Aber gerade mit solcher Unsicherheit, gibt Petrus ihnen zu bedenken, bringen sie sich erst wirklich in Gefahr, ihren trotz dieser Anfechtungen wohlbegründeten Heilsstand zu verlieren, indem es eben ihr eigener und Gottes Widersacher, der Satan ist, dessen Absicht, mittelst der gottgesandten Leiden zu ihrem ewigen Verderben wirksam zu sein, sie durch solchen Schwach- und Mißglauben fördern helfen; so daß also unerschütterliches Festhalten an der in Christo ihnen gewordenen Gnade trotz der Leiden nicht ein Irrthum, sondern nur der sieghafte Widerstand wider den unheilsinnenden Satan ist [5]).

Aber in treuer, theilnehmender Fürsorge für seine Leser, die unter dem Druck der Anfechtung nicht von innen heraus zu so fröhlichem Glaubensmuth sich aufzuschwingen vermögen, fügt der Apostel zu seiner Vermahnung auch noch einen äußeren, so zu sagen handgreiflichen Beweis dafür, wie gewiß sie trotz ihrer Leiden an der Wahrheit ihres Heilsstandes in unwandelbarem Glauben festhalten, στερεοὶ τῇ πίστει sein können, indem er sie erinnert an die ihnen wohlbekannte Thatsache, daß den Christen anderwärts die-

1) vgl. 1 Kor. 6, 17; 2 Pet. 1, 4. 2) so Bengel. 3) so Steiger. 4) vgl. Wiesinger, Huther. 5) vgl. Hofmann I, S. 450 f.

selben Leiden widerfahren. Für das Verständniß dieser Aussage ist vor Allem das ἐπιτελεῖσθαι von Bedeutung. Man hat es als Medium zu nehmen versucht, so daß dann das Subject aus εἰδότες zu entnehmen, und der Dativ τῇ ἀδελφότητι in sehr harter Weise von τὰ αὐτά abhängig zu denken wäre [1]): „wissend, daß ihr dieselben Leiden wie eure Brüderschaft leistet". Allein erstlich ist es eine schiefe Vorstellung, die Leiden als die Zahlung einer Schuldigkeit an Gott zu fassen, und sodann würde ja εἰδέναι mit dem nom. c. infin. nur heißen können: ihr wisset, ihr verstehet dieselben Leiden zu leisten, was in jeder Beziehung widersinnig wäre. Nimmt man dagegen ἐπιτελεῖσθαι passivisch, so hat man nur die Wahl, entweder die oben abgewiesene verkehrte Vorstellung von einer Schuldzahlung wieder zu bringen, indem man, noch dazu mit grammatischer Gewaltsamkeit, τῇ ἀδ. gleich ὑπὸ τῆς ἀδ. nimmt [2]); oder das ἐπιτελ. von der göttlichen Verhängung der Leiden zu verstehen. Dafür ist auch in der That ἐπιτελεῖν ein sehr passender Ausdruck; denn indem es hervorhebt, daß solche Leidensverhängung Vollzug göttlichen Willens und Rathschlusses über die Gläubigen ist [3]), geschieht dem Zusammenhang Genüge, in welchem sichs darum handelt, wie es zu verstehen ist, daß Gott solche Leiden über die Christen kommen läßt. Der Dativ τῇ ἀδ. ist also einfacher Dativ, und die christliche ἀδελφότης, — deren concrete Bedeutung schon bei 2, 17 besprochen ist —, wird näherbezeichnet als ἡ ἐν κόσμῳ, um damit den Lesern gleich anzudeuten, daß der Grund dieser gottgeschickten Leiden nicht in einer sonderlichen Mangelhaftigkeit ihres Heilsstandes liegt, sondern in der ihnen mit allen Christen gemeinsamen Thatsache, daß sie noch in dieser sündigen Welt leben, wodurch das Leiden hinsichtlich seiner Wirkung zu einer sittlichen, hinsichtlich seiner menschlichen Anstifter zu einer geselligen, factischen Nothwendigkeit für sie wird [4]). Aber eben darum genügt es für die Leser nicht, blos zu sagen, daß eben die Christengemeinden anderwärts auch leiden, sondern die Hauptsache ist, daß das eben erwähnte Leiden der andern Christen kein anderes ist, als das ihre [5]); oder, wie Petrus sich ausdrückt, daß „dieselben Vorkommnisse, Fälle der Leiden, dieselben Leidenswiderfahrnisse, an ihren Brüdern sich vollziehen", d. h. Leiden, welche

1) so Bengel. 2) so Steiger. 3) vgl. de Wette, Wiesinger, Huther. 4) vgl. Steiger, Wiesinger. 5) vgl. Bengel, de Wette, Wiesinger.

man unter dem Vorwand gemeinschädlicher Unsittlichkeit über die Christen bringt. Statt also in solchen Leiden ein Zeichen der sittlichen Mangelhaftigkeit ihres Heilstandes dem Anderer gegenüber zu sehen, sollen und können sie darin vielmehr einen Beweis ihrer rechten, vollen Zugehörigkeit zu der einigen, rechten Gemeinde des Heils erkennen [1]).

Hat der Apostel bisher die Leser zu dem Verhalten vermahnt, welches zur Bewahrung und Vollendung ihres Heilsstandes von ihnen erfordert werden muß, so schließt er nun

Vers 10 mit der tröstlichen Versicherung des Verhaltens Gottes zu ihnen, wodurch ihnen jenes ermöglicht werden wird. Darum steht denn auch gleich, den bisher Angeredeten gegenüber, ὁ θεός mit einem δέ betont an der Spitze des Satzes: „Ihr eurerseits habt das zu thun — Gott aber wird seinerseits euch dazu kräftigen." Weil es sich also hier nicht mehr um einen fordernden, sondern lediglich um einen gnädigen und zu seiner Verwirklichung selbst in herablassender Liebe helfenden Willen Gottes handelt, so wird er als ὁ θεὸς πάσης χάριτος benannt, als der Gott, dem es wesentlich ist, Alles was irgend Gnade ist, zu erzeigen [2]), indem auch nach der einmaligen, grundleglichen Gnadenthat der Rechtfertigung und Wiedergeburt, in all den manchfaltigen Beziehungen, Verhältnissen und Widerfahrnissen, in welche dies gnädig neugeschaffene Leben forthin eintritt, überall und immer nur die Gnade Gottes an ihm sich vollzieht und ihm das geschehen läßt und das thun hilft, was zur Vollendung seines Heils erforderlich ist. Mit diesem πάσης χάριτος weist also Petrus wieder auf den Gedanken zurück, daß auch die Leiden nicht als Zeichen göttlichen Mißfallens, sondern nur seiner Gnade anzusehen sind, die uns eben durch sie der Heilsvollendung zuführt. Darnach verstehen wir auch, wie der Apostel dazu kommt, die Gottesthat der Berufung zur ewigen Herrlichkeit als eine Bestätigung dafür anzuführen, daß er Gott richtig als θεὸς πάσης χάριτος benannt hat. So gewiß Gottes Gnade es ist, was uns die schließliche Heilsvollendung schon jetzt als unentwegbaren Besitz der Zukunft wirksam zugeeignet hat, so gewiß muß auch alle die Manchfaltigkeit des Christenlebens zwischen dieser Gegenwart und jener Zukunft von eben dieser, das herrliche Ziel verbürgenden Gnade

1) vgl. Wiesinger. 2) vgl. Steiger.

getragen sein. Denn eine wirksame ist die Berufung, in dem Sinn, daß sie das, worauf es mit ihr abgesehen ist, auch gleich wirklich zueignet; oder, anders angesehen, daß ihre schließliche, völlige Selbstverwirklichung, die noch bevorsteht, schon mit ihr wesentlich gegeben ist. So kann dann auch der Apostel sagen, Gott habe die Leser (ὑμᾶς zu lesen) zur ewigen Herrlichkeit berufen ὀλίγον παθόντας. Denn hieher sind diese Worte zu ziehen, da sie mit dem Folgenden verbunden keinen Sinn geben, wenn man nicht willkürlich παθόντας gleich πάσχοντας nimmt. Petrus stellt sich eben mit dem καλέσας bereits in den Standpunct der Vollendung; und indem er so von der Gegenwart, sofern sie die Vollendung schon in sich trägt, zurückschaut in die Gegenwart der thatsächlichen Wirklichkeit, so erscheinen ihm die Leiden als vergangene, als die mit der herrlichen Vollendung bereits überwundene Durchgangsperiode [1]), und wir brauchen also nicht einmal παθόντας als Fut. exact. zu nehmen [2]). Berufen aber hat uns Gott εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν: seine eigene Herrlichkeit ists, die uns jetzt schon zu eigen ist und einst vollkömmlich zu eigen sein wird; und wie das sein kann, sagt der Zusatz ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, welcher weder zu αἰώνιον δόξαν, noch zu καλέσας allein, sondern zum ganzen Participialsatz gehört. In Jesu Christo, d. h. damit, daß sie in ihn zur Gemeinschaft seines Lebens eingepflanzt worden, ist es geschehen, daß sie zur ewigen Herrlichkeit Gottes berufen worden sind [3]). Es ist dasselbe, was wir deutlicher noch Joh. 17, 22; Hebr. 1, 2 lesen. Ist der zu Gott erhöhete Jesus Christus „der Glanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens", so daß also des Vaters ewiges Wesen in ihm zur herrlichen Erscheinung kommt, so haben auch Alle, die in Christo, und in denen Christus ist, Theil an solcher ewigen Herrlichkeit Gottes; in Christi Herrlichkeit, welche schließlich sie Alle auch äußerlich überziehen wird, wird Gottes eigene Herrlichkeit ihnen angethan. Vervollständigt wird der Gedanke des Verses noch durch den zwiefachen Gegensatz zwischen αἰώνιον und dem darnach zeitlich zu verstehenden ὀλίγον, und zwischen παθόντας und δόξα.

Ist nun eben die Gnade, die solche Herrlichkeit den Christen schon jetzt als Besitz zugeeignet hat, auch in ihren gegenwärtigen

1) ähnlich Steiger. 2) so de Wette, Wiesinger. 3) vgl. de Wette, Wiesinger, Huther.

Leiden wirksam, so wird sie auch darreichen, was zu dem die Heilsvollendung sichernden Bestehen der Leiden nothwendig ist. Darum steht denn auch ein nachdrückliches αὐτός an der Spitze; einerseits um die Gewißheit zu betonen, die darin liegt, daß derselbe, der jenes gethan und eben weil ers gethan, auch dies Andere thun muß, andrerseits um die Gleichartigkeit beider Wirkungen anzudeuten. Als derselbe Gott gnädiger Machtherrlichkeit hat er dort sich erwiesen und wird er hier sich erweisen; auch die folgenden Wirkungen werden nicht minder als jene erste schon geschehene, Machtwirkungen Gottes sein im vollsten Umfang des Begriffs, wornach also Werth und Bedeutung derselben von den Lesern gewürdigt werden mag. Es sind ihrer drei — θεμελιώσει ist unächter Zusatz, wie auch das ὑμᾶς nach καταρτίσει. Καταρτίζειν τι heißt: etwas zurecht richten, in Stand setzen, so daß es, thätig oder leidend, zu seiner Bestimmung zu gelangen fähig ist. Hier also benennt es die innerliche Ausgestaltung und Ausrüstung des Christen in seinem Personleben, die ihn in Stand setzt, durch die Anfechtung der Gegenwart hindurch zum Ziel zu dringen. Da kommt es aber zuerst darauf an, daß er unwandelbar, ohne durch List oder Gewalt sich irre machen zu lassen, in seinem bereits gewonnenen Gnadenstand verharre, und zu dem Ende wird Gott ihn „fest machen". Zweitens aber ist nun nothwendig, daß er von diesem festen Standort aus Widerstand thue, vorwärts dringe und sich durchschlage durch Alles, was ihm den Weg zum Ziele versperren will; dazu aber bedarf er der Stärke, und auch diese wird ihm Gott darreichen.

So ists also Gott selbst, in dessen starker Gnadenhand die Heilsvollendung als ein sicher verbürgter Besitz ruht, und in fröhlichem Bewußtsein dessen bricht nun der Apostel in die doxologischen Schlußworte

Vers 11 aus, die nach Tilgung des Unächten lauten: αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Für alle Zeiten hat er die Kraft und Macht, das Heil seiner Gläubigen zur herrlichen Vollendung zu bringen. Denn nicht auf αὐτῷ liegt der Nachdruck, als ob ein Gegensatz zu unserm Können und Vermögen beabsichtigt wäre, sondern κράτος hat alles Gewicht: seine göttliche Kraft wird all den Hindernissen entgegengehalten, welche etwa die Erreichung des Zieles zu gefährden scheinen möchten: dem Allmächtigen muß Alles nur zur Verwirklichung seines Liebeswillens dienen. Wie in dieser kräf-

tigen Versicherung deutlich der wesentliche Zweck des Briefes zusammengefaßt erscheint, so auch in dem Abschiedsgruß

Vers 14, mit dem der Apostel das Ganze abschließt, nachdem er inzwischen in kurzen (hernach zu betrachtenden) Worten V. 12 und 13 auch ausdrücklich Absicht und Bedeutung seines Schreibens angegeben und einen doppelten Gruß bestellt hat. Er fordert die Leser auf, wie zum Zeichen der von ihm gewünschten Aufnahme des Briefes, einander zu grüßen mit dem Kuß, in welchem sie einerseits die Liebe, deren Ausdruck der Brief ist, die Liebe des Apostels, in dankbarer Freude mit und für einander anerkennen, und andererseits die Liebe, deren Stärkung und Belebung der Brief so angelegentlich anstrebt, nämlich die brüderlich gemeindliche Liebe untereinander, sich gegenseitig aufs Neue besiegeln und versprechen [1]). So kann ihm dann dieser Liebeskuß auch die Bürgschaft sein für die Erfüllung des Wunsches, mit dem er seinen Brief 1, 2 begonnen, der seinem Briefe zu Grunde liegt, und den er nun am Schluß hier mit sechs kurzen Worten ausspricht, des Wunsches nämlich, daß sie Alle an und in ihrer Gemeinschaft mit Christo jene selige, fröhliche Befriedigung und Beruhigung haben mögen, die weder Mangel, noch Gefühl des Mangels, weder Anfechtung, noch Furcht vor ihr kennt, sondern mit stillem, aber siegesgewissem Herzen aus der Fremde der Heimath zueilt. —

---

1) vgl. Brückner, Wiesinger.

Historisch-kritische Schlußbetrachtungen.

§. 1. Aechtheit des Briefes.

Die Cardinalfrage nach der Aechtheit des ausgelegten Buches liegt hinsichtlich der äußeren Zeugnisse so günstig, daß wir von competenter und sicherlich nicht apologetisch befangener Seite[1]) das unumwundene Geständniß hören: „die äußere Geschichte des Briefes ist seinem apostolischen Ursprung durchaus günstig"; und von einer andern, sehr zur Leugnung der Aechtheit geneigten Stimme[2]) die Anerkennung, daß „das ganze kirchliche Alterthum für sie zeugt".

Schon der zweite Brief Petri, der, wenn auch unächt, doch jedenfalls in die unmittelbar nachapostolischen Zeiten gehört, ist mit seiner Beziehung auf den ersten[3]) ein Beweis für dessen Vorhandensein im 1. Jahrhundert. Ferner berichtet Eusebius[4]) von den apostolischen Vätern Polykarp und Papias, daß sie Stellen aus dem ersten Briefe des Petrus verwenden, und wenigstens hinsichtlich des ersteren können wir aus seinem Brief an die Philipper selbst die Bestätigung dafür entnehmen[5]). Da nun aber Polykarp Stellen aus 1 Petri wortwörtlich, ohne seine Quelle zu nennen oder auch nur anzudeuten, als μαρτυρίαι in einem Brief an die macedonische Gemeinde in Philippi anführt, so kann der 1. Brief Petri nicht blos im ersten Jahrhundert vorhanden, sondern muß am Ende desselben bereits in den christlichen Gemeinden, wenigstens des Orients, allgemein bekannt, verbreitet und anerkannt gewesen sein, so daß seine Abfassung sicher einige Jahrzehente vorher anzusetzen

---

1) Credner, Einl. in d. N. T. § 238 S. 646. 2) de Wette, Einl. 6. Ausg. §. 173 S. 386. 3) 2 Pet. 3, 1. 4) hist. eccl. 3, 39; 4, 14. 5) vgl. ep. ad Phil. c. I mit 1 Pet. 1, 8; II mit 1, 21 f.; 1, 13 u. 3, 9; V mit 2, 11; VII mit 4, 7; VIII mit 2, 24; 2, 22; 4, 16; (X mit 2, 12).

ist. — Die ältesten Kirchenlehrer, Irenäus, Tertullian, Clemens Al., Origenes, gebrauchen unsern Brief nicht nur mehrfach, sondern setzen auch zum öftern seine petrinische Abfassung als eine allgemein bekannte und selbstverständliche Sache voraus [1]). Selbst die ältesten Häretiker legen Zeugniß dafür ab: Basilides (in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts) verwendet die Stelle 1 Pet. 4, 14—16 in der unverkennbarsten Weise [2]), und in einem Excerpt aus Theodot von Byzanz (nach 150) findet sich 1 Pet. 1, 12 als petrinischer Ausspruch, und 1, 19 wenigstens als apostolisches Wort ausdrücklich citirt [3]).

Ob der Brief in dem ältesten Verzeichniß der kanonischen Schriften, nämlich in dem, wahrscheinlich aus dem 7. oder 8. Decennium des 2. Jahrhunderts stammenden [4]) sogenannten Muratorischen Kanon, aufgezählt wird, oder nicht, ist eine offene Frage; jedenfalls aber ist, wie das ganze Schriftstück, so auch die uns angehende Stelle desselben so sinnlos [5]), daß sie durch die nothwendige Conjecturalemendation sehr wohl zu einem Zeugniß für die Kanonicität des Briefes werden kann [6]). Uebrigens ist dieser Kanon als Fragment überhaupt keine entscheidende Autorität. Dagegen wird 1 Petri ausdrücklich genannt in einer gelegentlichen Aufzählung der neutestamentlichen Schriften bei Origenes († 254) [7]); und ebenso war er enthalten in dem Kanon der altsyrischen Kirche, wie sich aus ihrer ältesten Uebersetzung ergibt, welche sicherlich aus dem zweiten Jahrhundert, ja nicht unwahrscheinlich schon aus dessen Mitte herrührt [8]).

Ein Widerspruch gegen die Aechtheit unseres Briefes begegnet uns in den ersten Jahrhunderten, einen einzigen bedeutungslosen Fall ausgenommen, nirgends, was um so bedeutsamer ist, als der zweite Brief Petri mehrfach angefochten war. Darnach kann es uns nicht wundern, wenn Eusebius († 340) ihn unter die

---

1) s. b. Credner a. a. O. 2) Clemens Strom. IV, 12. Sylb. p. 506; b. Hug, Einl. I S. 85. 3) s. Hug a. a. O. S. 48. 4) vgl. Credner, Gesch. des Kanon S. 167 §. 78. 5) epistola sane jude et superscrictio johannis duas in catholica habentur et sapientia salomonis in honorem ipsius scripta apocalapse etiam johanis et petri tantum recipimus quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. 6) vgl. Hug a. a. O. S. 106 f.; Wieseler, Chronol. d. apost. Zeitalters S. 553 Anm. 1. u. A. 7) vgl. Hug a. a. O. S. 107. 8) vgl. Hug a. a. O. S. 314—17.

ὁμολογούμενα, d. h. die allgemein und zweifellos anerkannten kanonischen Bücher des N. T. stellt [1]). —

Dabei hat man es denn auch in Kirche und Wissenschaft besonnener Weise gelassen, bis es der kritischen Weisheit des 19. Jahrhunderts gefiel, „mit Gründen, von welchen man", wie selbst Credner sagt, „wohl wünschen möchte, daß die vermeintliche Kritik zu ihrer eigenen Ehre sich solcher nicht bedient hätte, den petrinischen Ursprung unseres Briefes zu verdächtigen." Das gilt zunächst von der Behandlung des Briefes bei Cludius [2]) und Eichhorn [3]), die wir füglich ignoriren können. Die Gründe, die dann später de Wette [4]) gegen die Aechtheit vorgebracht hat, verlieren schon dadurch alles Gewicht, daß er selbst, gegenüber der starken äußeren Beglaubigung des Briefes, ihnen nur die Bedeutung von Zweifeln und Bedenklichkeiten beilegt; und allerdings sind sie auch an sich betrachtet, locker und subjectiv genug. Der Mangel einer bestimmten Eigenthümlichkeit, die Benützung der pauliniſchen Briefe, selbst der späteren, und sogar des unächten Epheserbriefes, der pauliniſche Charakter des Lehrbegriffs und der Lehrsprache, die Unsicherheit, womit der Verfasser die Gedanken seines Briefes handhabt, statt sie mit Freiheit und Leichtigkeit als sein Eigenthum zu beherrschen, kurz die Abhängigkeit des Verfassers von Paulus soll einen starken Verdacht gegen die Aechtheit des Briefes begründen.

Diese immerhin noch besonnenen Bedenken de Wette's waren für Baur Basis genug, um die Unächtheit unseres Briefes unter Berufung auf de Wette als ausgemachte Sache dictatorisch auszusprechen [5]); erst Schwegler hat es denn doch für nöthig gehalten, den förmlichen Beweis der Unächtheit anzutreten. Er findet keine bestimmte geschichtliche Veranlassung des Briefes, keine schriftstellerische Eigenthümlichkeit und keinen rechten logisch einheitlichen Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken; ferner sei es bei der Unvollkommenheit der damaligen literarischen Communication unmöglich, daß Petrus im fernen Osten (Babylon) die pauliniſchen Briefe, besonders die späteren, so frühzeitig sollte gekannt haben,

1) Weitere allgemeine Kennzeichen der Aechtheit s. b. Wiesinger S. 28 u. 35. 2) Uransichten des Christenthums (1808) S. 296 ff. 3) Einl. III, 614 ff. 4) Einl. in d. N. T., jetzt in 6. Ausg. §. 172 u. 173. 5) der Ap. Paulus S. 242.

und sei ein Widerspruch, wenn der nach seiner eigenen Angabe (5, 13) in Babylon geschriebene Brief doch zugleich die neronische Verfolgung voraussetze, in welcher ja Petrus zu Rom den Märtyrertod erlitten haben soll; endlich zeigten auch die im Briefe hervortretenden hierarchischen Tendenzen auf eine spätere Zeit [1]).

Was es mit all den genannten Einwänden auf sich hat, werden wir am besten sehen, wenn wir nach unserer Auslegung des Briefes die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen er geschrieben ist, allseitig zur Darstellung bringen.

§. 2. Die geschichtliche Eigenthümlichkeit des Briefes.

Der Brief sagt so klar und bestimmt als man nur immer wünschen mag, daß seine äußere Veranlassung in den auf den Lesern liegenden [2]) Verfolgungsleiden gegeben ist; jeder Haupttheil, jeder Abschnitt, jede untergeordnete Wendung, man kann schier sagen, jeder Vers bekommt, wie unsere Auslegung zu zeigen versucht hat, von diesem Gesichtspunct aus ein ganz bestimmtes, scharf zugeschnittenes Gepräge [3]). Gerade dieses feine Individualisiren, wodurch auch der scheinbar allgemeinste Gedanke immer der geschichtlichen Lage und dem damit gegebenen Bedürfniß der Leser genau entsprechend gestaltet wird [4]), gibt dem Brief jene eigenthümliche Frische und Bewegtheit, die trotz der Einfachheit des Inhalts den Leser nie ermüden läßt [5]), und zeugt von einer apostolischen Sorgfalt und Weisheit, die je länger je mehr mit der tiefsten Bewunderung erfüllt.

Die angefochtenen Leser aber sind Heidenchristen. Wir haben das bereits bei 1, 14. 18; 2, 9. 10; 3, 6; 4, 3 gesehen; aber auch der Ueberblick über den Briefinhalt, besonders den vermahnenden Haupttheil desselben, läßt überall ehemalige Heiden erkennen. So z. B. die durchgehende Vermahnung zu brüderlicher Gemeindeliebe; die Warnung vor pseudonymer Freiheit 2, 16; die Erinnerung an das rechte gegenseitige Verhalten der Ehegatten 3, 1 und 7; die nachdrückliche Hinweisung auf die christliche Hoff-

1) a. a. O. II S. 4 ff.; vgl. dageg. bes. Brückner S. 18 ff.; Huther S. 27 ff. 2) gegen Brückner S. 7i (anders S. 22), Huther S. 22; Thiersch S. 205. 3) vgl. Wiesinger S. 31. 4) vgl. Brückner S. 4g u. 16. 5) vgl. Bengel zu 1, 1; Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 480; selbst Schwegler II, 7.

nung — in Vergleich mit Eph. 2, 12; 1 Thess. 4, 13 —; der Gegensatz gegen die Herrlichkeit natürlichen Volksthums 1, 23 ff. — dies Alles, und noch so mancher andere Zug weist mehr oder minder deutlich auf ehemalige Heiden [1]). Vor Allem aber die Adresse selbst, die uns deutlich in das Gebiet der paulinischen Missionsthätigkeit führt. Zwar behauptet Weiß (S. 371), der Brief sei gar nicht an die von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens, sondern an überwiegend judenchristliche Gemeinden adressirt. Allein das ganze neue Testament weiß von diesem Unterschied nichts; die Gemeinden in den 1 Pet. 1, 1 genannten kleinasiatischen Ländern und die paulinischen Gemeinden in jenen Gegenden sind ihm durchweg identisch. Dem gegenüber läßt sich nur ein, freilich desperates Auskunftsmittel denken, welches denn auch, und zwar mit einer noch haltloseren Näherbegründung, von Weiß benutzt wird: „Nach Act. 2, 9 waren aus vielen der Provinzen, an welche unser Brief gerichtet ist, Festpilger in Jerusalem beim ersten Pfingstfest anwesend, und manche von ihnen mögen den Samen des Evangeliums in die Kreise ihrer dortigen Glaubensgenossen zurückgetragen und so aus geborenen Juden den Stamm der dort entstehenden Christengemeinden gebildet haben. Die von diesem Stamm ausgehende Ausbreitung des Christenthums wird im Wesentlichen Judenmission, höchstens Proselytenmission gewesen, und so die überwiegende Mehrzahl der Gemeinden judenchristlich geworden sein, so lange bis durch die Wirksamkeit des Apostel Paulus das heidenchristliche Element das Uebergewicht erlangte" (S. 114 f.).

Es ist da zuerst schon geradezu undenkbar, daß lediglich durch die Erzählungen der Pfingstfestgäste aus jenen Ländern, auch wenn sie merkwürdiger Weise alle gewonnen worden sein sollten, in einem weiten, 10—12000 Quadratmeilen umspannenden Ländergebiete allmählig eine Reihe von Christengemeinden entstanden sein sollte, die, wie unser Brief voraussetzt, in der vollen Erkenntniß der gesammten christlichen Wahrheit und im Vollbesitz der charismatischen Geistesgaben standen, ja auch in festgeschlossener Geschiedenheit von der jüdischen Volksgenossenschaft bereits einen wohlgeordneten Gemeindeorganismus sich selbst gegeben hatten. Ebenso hätten ja

1) vgl. Steiger S. 17; Wiesinger S. 30 f., Huther S. 8. 22; Wieseler Chron. d. ap. Z. S. 560 f.; Thiersch a. a. O. S. 203; de Wette, Einl. §. 171 a.

dann durch die betreffenden Festgäste auch in Parthien, Medien, Mesopotamien, Aegypten, Libyen, Cyrene, Rom, Kreta und Arabien, wo es ja Juden genug gab, Kreise von wirklichen, wahrhaftigen Christengemeinden sich bilden müssen, welche, sei es in judenchristlicher, oder nach und nach auch in heidenchristlicher Gestalt, das Christenthum auch ohne apostolische Thätigkeit allmählich überallhin verbreiten mußten. Allein wäre jene Entstehung der vorderasiatischen Gemeinden auch an sich denkbar — die Berichte der Apostelgeschichte von des Paulus Reisen schließen jegliches Vorfinden bereits bestehender judenchristlicher Gemeinden in diesen Ländern unbedingt aus. Die letzte Reise Pauli, und besonders sein fast dreijähriger Aufenthalt in Ephesus soll, wie Weiß sagt, entscheidend für die Umwandlung der bestehenden judenchristlichen in heidenchristliche Gemeinden gewesen sein. Allein wie erzählt die Apostelgeschichte? Sie berichtet (19, 1 ff.) ziemlich umständlich, daß Paulus dort einige (τινάς) Jünger vorgefunden habe, die, von Apollos unterwiesen, doch noch besserer Belehrung und insonderheit der Taufe bedurften; — und daß dort oder in der Umgegend von Ephesus wirkliche, völlige Christengemeinden gewesen seien, sollte sie als bedeutungslos ignoriren? Aber freilich würde sie, wenn sie das berichtete, das Allerwundersamste erzählen, was in der ganzen apostolischen Zeit vorgekommen wäre. Denn wenn in Ephesus bereits eine judenchristliche, aber doch wirklich christliche Gemeinde bestand, wie soll dann dort nach Apg. 18, 24 ff. der schriftkundige Jude Apollos, der, um im Christenglauben zu stehen, nur einer noch genaueren Unterweisung bedurfte, jene Wirksamkeit in der jüdischen Synagoge geübt haben? wie sollte es da eines römischen, mit Paulus von Korinth gekommenen judenchristlichen Ehepaares bedurft haben, um ihn völlig christlich zu belehren? Oder können an einem Ort, wo eine christliche Gemeinde neben der Synagoge bestand, Leute gewesen sein, die hinsichtlich ihrer religiösen Erkenntniß nicht mehr Juden, aber auch noch so wenig Christen waren, daß erst Paulus ihnen sagen mußte, Jesus sei der Christ, an den man glauben müsse, und es gebe noch eine andere Taufe als die des Johannes? Nur daß Paulus in der Synagoge mit den Juden sich besprach, daß die Juden ihn baten zu bleiben, daß er den Juden versprach wiederzukommen, wird erzählt; Paulus erst ordnete die Trennung der von ihm selbst gewonnenen Jünger von der

Synagoge an; er predigte dann zwei Jahre in der Rhetorenschule eines Tyrannus; Folge dieser Predigt war, daß ganz Asien, Juden wie Heiden, das Wort von Christo hörten; so neu ist diese Predigt, daß man Jesum „den Jesus" nennt, „den Paulus verkündigt" — und doch sollen schon längst judenchristliche förmliche, wohlunterrichtete und geordnete Gemeinden in Ephesus, Asia und den Nachbarländern bestanden haben, die durch Paulus nur in heidenchristliche umgewandelt wurden?

Diese thatsächlich geschichtlichen Hindernisse seiner Hypothese hat Weiß einfach ignorirt; nur die von vornherein bestehende Unwahrscheinlichkeit der Entstehung judenchristlicher Gemeinden lediglich durch die Berichte der jerusalemischen Festgäste sucht er zu mindern durch die weitere Hypothese, Petrus selbst sei zwischen 44 und 50, oder auch etwas später, besuchsweise bei den bereits bestehenden Gemeinden gewesen und in ein hirtenähnliches Verhältniß (*συμπρεσβύτερος*) zu ihnen getreten (S. 334). Allein diese wieder aus der Luft gegriffene Vermuthung hilft nicht einmal etwas, indem ja immer noch zu beantworten ist, wer denn die Heilsboten, oder nach Weiß' eigenem Ausdruck: die Evangelisten gewesen sind, welche nach 1, 12 und 25 das Wort von Christo zu den Lesern gebracht und dadurch das Christenthum bei ihnen begründet haben — wenn man uns nicht etwa zumuthen will, uns auch hier wieder mit den Festgästen in Jerusalem und dem von ihnen heimgebrachten „Samen des Evangeliums" abfinden zu lassen; es ist das um so undenkbarer, als Petrus, wenn er inzwischen selbst bei den Lesern gewesen wäre, sicherlich nicht an jene, jedenfalls höchst mangelhafte Kunde vom Christenthum, sondern an seine eigene vollständige Verkündigung erinnern würde[1]). Sodann aber wird, wenn wir diese Hypothese auch glauben wollten, die Sache dadurch nur um so schlimmer. Denn wenn Paulus in Gegenden, wo nicht nur das Christenthum ohne sein Zuthun bereits längst bekannt war, sondern auch ganze Gemeinden bestanden, und zwar judenchristliche Gemeinden, und wiederum nicht blos judenchristliche, sondern noch dazu solche Gemeinden, bei denen Petrus längere Zeit in apostolischer Thätigkeit sich aufgehalten hatte, so daß zwischen ihm und ihnen ein hirtenähnliches Verhältniß entstanden war — wenn, sage ich,

1) vgl. Neander II S. 591.

Paulus in solchen Gegenden nicht nur, sondern gerade auch an den Orten, wo solche judenchristlich petrinische Gemeinden sich befanden, nicht nur predigte, sondern den Sitz einer dreijährigen heidenapostolischen Thätigkeit aufschlug: dann ist, was er Röm. 15, 20 von seiner heidenapostolischen Berufsthätigkeit sagt, ein leeres Gerede, eine eitle, unwürdige Prahlerei.

Wir werden nach dem allen nur mit um so größerer Gewißheit dabei bleiben, daß die Lesergemeinden heidenchristliche waren, und zwar paulinische, gegründet auf den Reisen und während des längeren Aufenthalts Pauli in jenen Gegenden. Wie es kam, daß Petrus gerade an diese paulinischen Gemeinden schrieb, werden wir hernach sehen; für jetzt bringen wir nur in Erinnerung, daß der Brief jedenfalls durch die Verfolgungsleiden der Leser veranlaßt ist.

Es ist uns während der Auslegung bereits gewiß geworden, daß diese Leiden die unmittelbaren Nachwirkungen der neronischen Verfolgung waren. Aber nicht blos und auch nicht am meisten diese äußeren Widerfahrnisse an sich, sondern vor allem und zumeist beunruhigte sie einerseits die von den Heiden als Grund der Anfeindungen erhobene Anklage auf grundsätzliche Verleugnung der sittlichen Grundordnungen bürgerlichen Gemeinschaftslebens [1]), und andrerseits die Thatsache, daß Gott die unter diesem Titel geübten Verfolgungen geschehen ließ, was zu der beängstigenden Besorgniß führte, es möge eben doch vielleicht an der völligen sittlichen Wahrheit ihres Heilsstandes in Christo fehlen — sei es nun objectiv und ohne ihr Wissen und Verschulden, oder subjectiv, so daß sie durch mangelhaftes sittliches Verhalten sich selbst um die wesenhafte Wirklichkeit ihres Heilsstandes gebracht hätten [2]). Denn diese Störung ihrer Heilsgewißheit auf Einflüsterungen judaistisch antipaulinischer Irrlehrer zurückzuführen [3]), ist eine ebenso unnöthige als unerweisliche Annahme. Dieser Lage und dem dadurch bedingten Bedürfniß der Leser entsprechend muß nun ein Brief drei wesentliche Bestandtheile enthalten: erstlich Trost über die Leiden an sich; zweitens beruhigende Versicherung der völligen Wahrheit ihres Heilsstandes in Christo; endlich die ernste Mahnung zu einem heiligen Verhalten,

---

1) gegen Huther S. 23. 2) so im Wesentlichen auch Wiesinger S. 31 u. 338. 3) so z. B. Steiger S. 26, Neander S. 595; Credner S. 611.

damit nicht die Anklagen der Verfolger wirklich berechtigte werden, und Gott wirklich sich genöthigt sehe, sie zeitlich und ewig des Heiles verlustig zu machen. Aus diesen drei Stücken besteht denn auch unser ganzer Brief, und so charakterisirt ihn auch Petrus selbst am Schlusse 5, 12 mit den Worten: *δι' ὀλίγων ἔγραψα ὑμῖν παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἔστητε.* Das erste und dritte der obigen drei Stücke ist in *παρακαλῶν* enthalten, welches nach seiner Grundbedeutung „zusprechen" sowohl in tröstendem als vermahnendem Sinn gebraucht wird[1]; das zweite liegt in den Worten *ἐπιμαρτυρῶν κτλ.*, welche weder ein zum Behuf der Vermittlung zwischen Paulinern und Petrinern dem Petrus untergeschobenes „Rechtgläubigkeitszeugniß für Paulus"[2] sind, noch auch in Rückbeziehung auf 1, 12 und 25 „dem von pauliniſcher Seite verkündigten Evangelium das Siegel der Bestätigung" des Petrus aufdrücken sollen[3].

Denn, um bei letzterem Punct noch etwas zu verweilen, wenn das des Petrus Absicht wäre, würde er sich erstlich schon wohl nicht der Wendung mit *αὕτη χάρις*, sondern einer andern mit *εὐαγγελίζειν* oder dgl. bedienen, ähnlich wie 1, 12 und 25; wie man denn auch im Gefühl dieser Inconvenienz *χάρις* geradezu für „Evangelium" genommen hat[4]. Sodann aber scheinen mir diese beiden Stellen doch in der That zu vereinzelt, um dem behaupteten Zweck zu genügen, um so mehr, als sie auch, besonders 1, 25, diese Bestätigung der pauliniſchen Predigt in einer sehr indirecten und leise angedeuteten Weise aussprechen würden. 5, 12 gibt Petrus kurz den Gesammtinhalt seines Schreibens an, nicht die Absicht — da müßte es heißen *παρακαλεῖν βουλόμενος* oder *παρακαλέσων* —, sondern den Gesammtinhalt[5]; so zwar, daß dem Ausdruck nach dem *παρακαλεῖν* das *ἐπιμαρτυρεῖν* ganz parallel gesetzt, d. h. also diesem *ἐπιμαρτυρεῖν* im Allgemeinen derselbe Antheil am Inhalt des Briefes und dieselbe wesentliche Bedeutung innerhalb dieses Inhalts zugeschrieben wird, wie jenem *παρακαλεῖν*[6]. Danach ist es ganz undenkbar, daß Petrus mit dieser Aussage sich nur auf jene beiden Stellen beziehe; da aber außer diesen nirgends im Briefe

1) vgl. Weiß S. 335. 2) Schwegler a. a. O. I S. 134; II, 3 u. 22. vgl. dageg. Brückner S. 20. 3) so Wiesinger S. 358; vgl. Thiersch S. 204. 4) z. B. Gerhard, Mayerhoff S. 125. 5) vgl. Winer, Gramm. S. 306. 9) vgl. Mayerhoff S. 124.

auch nur die leiseste Hindeutung auf die evangelische Verkündigung, durch welche die Leser zum Glauben gekommen sind, sich findet, so wird auch jene Besiegelung der paulinischen Predigt als förmliche und unmittelbare Mitabsicht des Briefes wenigstens in 5, 12 nicht ausgesprochen sein. Ist es doch auch ein offenbarer Sprung, wenn man sagt, einer solchen Besiegelung der paulinischen Predigt seien die Leser infolge ihres Leidensstandes bedürftig gewesen[1]). Nur über die Gewißheit ihres Heilsstandes, die ja noch durch gar vieles Andere als die paulinische Predigt bedingt war, konnten sie zunächst durch ihre Leiden beunruhigt, nur einer Beruhigung über diese Gewißheit konnten sie zunächst durch diese Leiden bedürftig werden. Nur darüber gibt ihnen denn auch Petrus wirklich und ausdrücklich tröstliche Versicherung; und dann sind es auch nicht blos jene zwei einzelnen, indirecten Stellen 1, 12 und 25, sondern dann ist es der ganze Brief, auf den das ἐπιμαρτυρῶν sich bezieht. Denn all das, was Petrus von der gewissen Hoffnung, von dem sicher verbürgten Heile den Lesern vorhält, jede Erinnerung an die ihnen widerfahrenen göttlichen Heilsthaten und Gnadenwirkungen, jeder tröstliche Hinweis auf ihr Verhältniß zu Gott in Christo, wie das Alles von der Anrede ἐκλεκτοί des 1. Verses an bis zu dem καλέσας 5, 10 immer wiederkehrt, insonderheit auch die so auffallend oft von uns bemerkte ausdrückliche Anwendung einer gemeinchristlichen Wahrheit auf die Leser mittelst des Pronomen ὑμεῖς[2]): all das ist lauter Zeugniß für die Gewißheit des Heilsstandes der Leser, wie es der Art und Weise ihrer Beängstigung durch die von Gott geduldeten Lästerungen und Leiden angemessen ist[3]). Demnach kommt es so zu stehen, daß der Trost und die Vermahnung, welche zunächst und unmittelbar den Briefinhalt ausmachen, und welche wir denn auch in jenem voranstehenden παρακαλῶν 5, 12 zusammengefaßt sehen, daß die selbst, nur nach einer andern Seite hin, zugleich auch ein beruhigendes Zeugniß, ein ἐπιμαρτυρεῖν für den Heilsstand der Leser sind[4]), womit wir dem Wortlaut von 5, 12 wo möglich noch völliger gerecht werden.

Besehen wir uns von diesem Gesichtspunct aus zunächst die unmittelbar tröstlichen Aussagen des Briefes, so ist schon die fast

---

1) Wiesinger a. a. O. 2) vgl. Brückner S. 4 f. 3) vgl. Wiesinger selbst S. 14. 4) derf. S. 17; vgl. Huther z. d. St.; auch Brückner S. 3c.

ausschließliche Vorliebe, womit da an die Hoffnung der zukünftigen Heilsvollendung erinnert wird, ein Beweis, daß der Verfasser nicht blos über äußere Leiden an sich, sondern gerade, sofern sie den Lesern jene geistliche Beunruhigung verursachen, sie trösten will. Zu solchem Trost gerade ist der Hinweis auf die Hoffnung einstiger verklärender Heilsvollendung besonders geeignet. Denn indem sie ja den vollen Heilsbesitz in der Gegenwart als nothwendige Voraussetzung in sich schließt, läßt sie es eben damit zugleich als selbstverständliche Nothwendigkeit erscheinen, daß dieser gegenwärtige Heilsstand noch nicht die äußere Gestalt der Vollendung an sich tragen kann, so daß also die Völligkeit und Gewißheit seines Bestandes in keiner Weise auf Grund seiner äußeren Trübsalsgestalt bezweifelt werden darf. Aber diese an sich schon dem geistlichen Bedürfniß der Leser so sehr angemessene tröstliche Hervorhebung der Hoffnung wird dies noch mehr durch die besondere Wendung, die ihr der Apostel in ihrer grundleglichen Aussage 1, 3 ff. in V. 6 und 7 gibt: nicht nur macht die Hoffnung es möglich, trotz der Leiden der gewissen Völligkeit des Heilsstandes sich zu getrösten, sondern angesichts der Thatsache, daß der Christ mit seinem Heilsstand überhaupt aufs Hoffen angewiesen ist (V. 3—5), sind die Leiden sogar eine directe Vergewisserung des Heilsbesitzes, indem sie von jener Thatsache aus wesentlich nur die Bedeutung und Bestimmung haben können, den gegenwärtigen Heilsbesitz seiner gehofften Vollendung entgegenführen zu helfen. Nun gewinnt auch die folgende, an und für sich schon eigenthümlich schöne Wendung V. 8 u. 9 erst ihr rechtes Licht. So gewiß sie den persönlichen Grund des Heiles, Jesum Christum, obwohl er nicht in äußerlich sinnenfälliger Weise ihnen gegenwärtig ist, doch in der innerlich geistigen Weise liebelebendigen Glaubens unentreißbar fest besitzen: eben so gewiß haben sie auch das in seiner Person beschlossene Heil, obwohl es ihnen nicht in der sinnenfälligen Weise einer von Sünde und Uebel völlig erledigten, auch äußerlich vollendeten Lebensgestalt eignet, doch in ihrem, alles Läuterungsfeuer bestehenden Glauben als einen unentwegbar sicheren Besitz. Dieser zwiefältige Besitz aber macht es in der That trotz der Trübsalsgestalt ihrer Heilsgegenwart ihnen leichter, des Heiles recht gewiß zu sein, als es den dieses Besitzes entbehrenden Propheten war, wenn sie auch solcher Trübsal überhoben waren.

So reichlich weiß gleich der absichtlich langgedehnte Eingang

den Leiden gerade nach ihrer geistlich beunruhigenden Seite den rechten Trost entgegenzuhalten, und wesentlich dieselben Gedanken sind es, die dann auch am Schluß der allgemeinen Vermahnungen 4, 12—14 wiederkehren. Ja, auch gerade das, was den Lesern ihre Leiden zu solcher Beunruhigung werden ließ, nämlich der Gedanke, daß darin ein göttliches Gericht sich vollziehe, wird von dem Apostel so aufgegriffen, daß er, ins Licht der Hoffnung gestellt, zu einer tröstlichen Verbürgung ihres Heilsstandes wird. Denn indem es nur das Gericht der Gnade ist, die an den zur Seligkeit Verordneten jetzt schon abthut, was sie in das schließliche Gericht des Verderbens hineinverflechten könnte (4, 17. 18), so ist eben damit die sichere Aussicht gegeben, daß auch dies Endgericht selbst für sie nicht etwa die Vollendung einer vermeintlich jetzt schon über sie thatsächlich ausgesprochenen Verwerfung sein wird, sondern vielmehr, eben gegenüber dieser, durch ihre gegenwärtige demüthigende Dahingabe in Schmach und Noth scheinbar erwiesenen Nichtigkeit ihres Heilsstandes, eine glorreiche Bewährung und Anerkennung desselben und seiner göttlichen Wahrheit (4, 6 vgl. mit 5, 6). Und gegenüber eben diesem Gedanken, daß Gott seine Liebe ihnen nie zugewendet, oder doch wieder entzogen und sie dahingegeben habe, bekommt es erst seine tiefste, herzgewinnende Bedeutsamkeit, wenn der Apostel zum Schluß sagt, daß Gott es ist, der um sie und für sie sorgt und wacht, wie ein Vater für seine lieben Kinder; daß es vielmehr ein Anderer ist, der Arges gegen sie sinnet, nämlich der Widersacher Gottes und ihrer selbst, dem sie eben durch Zweifel und Kleinglauben seine Anschläge wider ihren zeitlichen und ewigen Heilsbesitz verwirklichen helfen (5, 7—9), während der Gott, der ein Gott aller Gnade ist, ihnen lediglich durch feste Bewahrung in ihrem jetzigen Heilsstand dazu helfen will und wird, daß sie die ewige Herrlichkeit, die er mit seinem wirksamen Rufe ihnen eigentlich bereits zugeeignet hat, auch sicher noch erreichen.

Auch in den unmittelbar zur Vermahnung dienenden Aussagen sehen wir wieder diese stete zarte Rücksicht auf die Tröstung der Leser. Wie nämlich überhaupt schon alle Paränese des Briefes nur die Bestimmung hat, die Leser zu mahnen, daß sie nicht, indem sie das, was ihnen lügnerisch angedichtet wird, wirklich machen, eben dadurch das, was sie jetzt unbegründeter Weise besorgen, in der That sich zuziehen, nämlich die göttliche Verwerfung und den Ver-

lust des Heiles: so sind auch die Hinweisungen auf die christliche Wahrheit, mit denen die Mahnungen begründet werden, überall so gestaltet, daß sie nicht blos das anbefohlene Verhalten als sittliche Möglichkeit und also auch Nothwendigkeit aufzeigen, sondern zugleich auch in tröstlicher Weise daran erinnern, wie in der That, um des Heils jetzt und für die einstige Vollendung gewiß zu bleiben, gar nichts weiter nöthig ist, als eine allseitige Bethätigung und Verwirklichung dessen, was sie innerlich bereits haben und sind, in ihrem äußeren Verhalten. Es genügt da, auf die einzelnen Stellen und deren Auslegung zu verweisen: 1, 15. 16. 17. 21. 23; 2, 2. 3. 7. 9. 19 f.; 3, 4. 7. 9. 21; 4, 1 ff. Besonders die oftmalige und ausführliche Erinnerung an Christi erlösendes Todesleiden zur Begründung der Vermahnung trägt dies tröstliche Moment in sich. Denn gerade darin liegt zugleich die Erinnerung an die sühnende Macht, welche alle Mängel und Versäumnisse im heiligen Wandel tilgend zudecken kann und soll — eine unmittelbare Zusammenstellung von Heiligung und Sündenvergebung, wie wir sie schon in den Worten *εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰ. Χρ.* 1, 2, also in dem für die Bestimmung des ganzen Briefes so bedeutsamen Gruße, gefunden und besprochen haben. Auch um der Sündigkeit ihres Lebens willen, deren sie sich bewußt sind, dürfen sie ihre Leiden nicht als ein Zeichen göttlichen Mißfallens ansehen, sondern vielmehr wider alles verklagende Zeugniß des schuldbeladenen Gewissens in bußfertigem Glauben „des theuren Blutes" dessen sich getrösten, „der unsere Sünden selbst geopfert hat an seinem Leibe auf dem Holz." Denn so gewiß Gott der ist, der ohne Ansehen der Person richtet nach eines Jeglichen Werk, so gewiß ist es doch im letzten Grund der Glaube, wornach es mit dem Menschen zum Heil oder zum Verderben sich entscheidet, der Glaube an das Wort von Christo dem Sünderheiland; wie der Glaube das Verhalten ist, wodurch man des schließlichen Heils versichert bleibt (1, 5), welches ja er, der Glaube, als seiner selbst Vollendung vor sich (1, 9), ja eigentlich schon in sich zu eigen hat (2, 7) [1]): so ists der Unglaube wider dies Wort von Gottes Gnade

1) dies zugleich gegen Weiß S. 39. 44. 47. 65, u. Ritschl, d. Entst. der altk. K. S. 119; vgl. dageg. Schmid a. a. O. S. 179 f. und Köstlin, Jahrb. f. deutsche Th. 1858, III, 1. S. 132 f.

in Christo, der über die, welche jetzt eben in lästernder Verfolgung der Gläubigen ihn bethätigen, das göttliche Gericht des Verderbens bringen wird (2, 7—8; 3, 20; 4, 17).

So haben wir, was die Auslegung bereits im Einzelnen ausführlich dargethan hat, nun in zusammenfassendem Ueberblick gesehen: der Brief gibt nicht nur eine ganz bestimmte geschichtliche Veranlassung, überhaupt bestimmte geschichtliche Verhältnisse zu erkennen, sondern entspricht auch in seinem ganzen Verlauf aufs vollkommenste diesem historischen Hintergrund [1]). Diese Beleuchtung der geschichtlichen Eigenthümlichkeit des Briefes erhält aber ihre nothwendige Vervollständigung erst durch die Betrachtung seines schriftstellerischen Gepräges, zu der wir darum nun unmittelbar übergehen.

§. 3. Die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Briefes.

Was sich da zunächst dem Beobachter aufdrängt, ist die häufige und ziemlich starke Anlehnung an andere neutestamentliche, namentlich pauliniſche Briefe. Man hat diese Thatsache einerseits, um sie als hauptsächlichen Verdachtsgrund gegen die Aechtheit des Briefes geltend machen zu können, übertrieben [2]), andrerseits, zum Theil im entgegengesetzten apologetischen Interesse, ganz geleugnet [3]). Allein führen wir sie nur auf ihr richtiges Maß zurück, so hat sie durchaus nichts Befremdliches. Dieselbe liebevolle, zarte Schonung gegenüber den zugleich der Vermahnung und des Trostes Bedürftigen, welche uns schon der Inhalt des Briefes offenbarte, läßt den Apostel nun auch darauf Bedacht nehmen, daß er nicht — wie das bei dem unsicheren und verstörten Gemüthszustand der Leser wohl sein könnte — ihrer Unruhe und Beklommenheit neue Nahrung gebe, indem er, der bisher noch nicht in berufsmäßig persönlichem Verhältniß zu ihnen gestanden ist [4]), im unmittelbaren Ausdruck seiner ihnen fremden apostolischen Individualität sich gehen ließe. Darum sucht er denn das Wort seiner Mahnung und Tröstung auch der Form nach möglichst gewinnend und willkommen zu machen, indem er ohne jede, der bezweckten Wirkung die Spitze ab-

---

1) vgl. Brückner S. 8; gegen Reuß, Gesch. d. hl. Schr. S. 134. 2) z. B. de Wette Einl. §. 172. 3) z. B. Mayerhoff S. 106 ff.; Brückner S. 12 ff.; Ritschl S. 116. 119. 4) vgl. Credner, Einl. S. 640; Wieseler S 563; de Wette Einl. §. 171a; Schwegler II, 4.

brechende Andeutung oder gar Betonung seiner Absicht, unvermerkt und wie zufällig, da und dort, bald mehr, bald weniger deutlich, den Lesern die wohlbekannte Stimme ihres eigentlichen, gewohnten Hirten, ihres Paulus zu hören gibt, ihres geistlichen Vaters, auf den sie nicht nur, weil er sie und weil sie ihn wohl am besten verstehen müssen, durch ein natürliches Verlangen, sondern durch ein tiefes Bedürfniß, ja durch einen Rechtsanspruch gewiesen sind, indem sie ja eben durch Pauli Predigt sich in den Heilsstand haben versetzen lassen, über dessen Wahrheit sie jetzt so sehr beunruhigt sind. Wenn nun da Petrus Pauli Worte unmittelbar zu den seinigen macht, so gibt er damit ein zwar jedenfalls nur indirectes [1]), aber doch handgreifliches Zeugniß seiner vollsten Zustimmung zu der dem Heilsstand der beängstigten Leser zu Grund liegenden pauliniſchen Heilspredigt [2]).

Daß das, eben um der Leser willen, seine bewußte Absicht ist, sehen wir auch aus der Art und Weise, wie er am Schluß, 5, 12, hervorhebt, daß er den Brief durch Silvanus schicke. Das war ja ein hervorragender [3]) Gefährte des Paulus; und wenn auch jetzt gerade nicht unmittelbar in Pauli Begleitung und Dienst, so stand er doch gewiß noch immer in jenem berufsmäßigen Verhältniß zur pauliniſchen Heidenmission; unsere Stelle sagt weder direct, noch liegt es indirect in dem Auftrag der Briefbestellung, daß er sich dem Petrus als dienender Gefährte angeschlossen [4]), sie sagt, wie wir sehen werden, eher das Gegentheil. Vielmehr wird S. eben deßhalb diesen Auftrag übernommen haben, weil es sich dabei wesentlich um eine Berufsbethätigung das Petrus auf pauliniſchem Gebiet und an Pauli Stelle handelte; und andrerseits, weil Petrus seinen Brief so ansah und angesehen wissen wollte, so ließ er ihn durch einen pauliniſchen Gefährten überbringen [5]). Silvanus aber eignete sich dazu besonders, weil er nicht nur von der ersten grundlegenden Thätigkeit des Paulus in jenen Gegenden her wenigstens einem Theil der Leser überhaupt bekannt war, sondern auch in näherem persönlichen Verhältniß zu ihnen stand, wie letzteres aus seiner Bezeichnung als ὁ πιστὸς ἀδελφός mir hervorzugehen scheint.

Da nämlich der Artikel vor πιστοῦ sicherlich beizubehalten ist [6]),

1) vgl. S. 329. 2) gegen Huther S. 18. 3) Apgsch. 15, 22. 32. 4) gegen Credner S. 643, Wieseler S. 555. 5) vgl. Wieseler S. 556; Wiesinger S. 334; Thiersch S. 205. 6) gegen Lachmann.

so wird es um so weniger angehen, *πιστοῦ ἀδελφοῦ* zu *ὑμῖν* zu construiren [1]), wornach überdies *γράφειν* in ganz ungewöhnlicher und unnatürlicher Weise ohne dativisches Object stehen müßte. Petrus gebraucht den Artikel, weil er den Silvanus nicht nach seiner sittlichen Beschaffenheit beschreiben, sondern die ganz bestimmte eigenthümliche Stellung desselben zu den Lesern angeben will. Er, und gerade er, ist der treue Bruder, derjenige Apostelgehilfe, der ihnen gerade der zuverlässige, ihr Vertrauensmann ist. Also nicht auf des Silvanus Verhältniß zu Petrus beziehen sich beide Worte, sondern auf sein Verhältniß zu den Lesern; und wird diese Beziehung begünstigt durch die auffallende Stellung der Worte hinter *ὑμῖν* und durch die ganz anders lautende Bezeichnung des Markus in V. 13 als *υἱός μου*: so bekommt von ihr aus auch das angehängte *ὡς λογίζομαι* erst seine volle Bedeutung. Diese Worte auf *δι' ὀλίγων* zu beziehen [2]), verbietet die Wortstellung sowohl, als der dabei entstehende gespreizte, auf keinen rechten Zweck zurückzuführende Sinn. Mit dem Vorhergehenden aber verbunden sollen die Worte freilich nicht das Urtheil über Silvanus zu einer bloßen Vermuthung des ihn nicht genau kennenden Apostels herabsetzen [3]) — um ein solches sittliches Urtheil handelt sichs ja gar nicht —; sondern wir haben dann eine der bekannten Wendungen, durch die man, obwohl seiner Sache ganz sicher, dieselbe doch nur als Vermuthung ausspricht, um eben dadurch von Seiten des Andern, auf dessen Urtheil es eigentlich ankommt, das zustimmende Zeugniß, dessen man von vornherein sicher ist, zu provociren. Die Leser werden also durch dies *ὡς λογ.* gewissermaßen genöthigt, anzuerkennen, daß ihnen allerdings Petrus an Silvanus gerade den gesandt habe, von dem sie selbst am besten wissen, daß er der ist, an dessen Gegenwart sie den verläßlichsten Halt haben für ihre äußere und innere Anfechtung. Demnach werden wir nicht irren, wenn wir annehmen, daß Silvanus nach dem Zeitpunct, wo er zuletzt genannt wird (Apg. 18, 5), in den Gegenden unseres Leserkreises wirksam gewesen sei [4]). So tritt die motivirte Hinweisung auf den Ueberbringer auch in ein näheres, gewissermaßen begründendes Verhältniß zu der in *δι' ὀλίγων ἔγραψα* liegenden Charakterisirung des Briefes.

1) so Steiger, Mayerhoff S. 126. 2) so Steiger. 3) so de Wette. 4) vgl. Wiesinger S. 334.

Weil Petrus auf die persönliche Thätigkeit und den Einfluß des Silvanus rechnen kann, darum hat er selbst sich kurz fassen können und wollen [1]).

Hat uns also diese Zwischenuntersuchung gezeigt, daß Petrus mit der Sendung des Silvanus neben der Rücksicht auf seine Leser zugleich auch das apostolische Verhältniß zwischen ihm und Paulus richtig wahrt, so ist jener Anschluß an des Paulus Briefe ebenfalls zugleich dem letzteren Interesse zu dienen geeignet; denn durch denselben erklärt Petrus indirect, aber deutlich, wie wenig er mit dieser brieflichen Berufsthätigkeit auf pauliniſchem Gebiet eigensüchtig und unbefugt sich in Pauli Bereich eindrängen, seine eigene Geltung weiter verbreiten, sein Gebiet vergrößern, seiner Weise der Heilspredigt weiteren Anhang verschaffen, wie ausschließlich er vielmehr nur in Pauli Namen und Interesse Pauli gefährdetes Werk ihm erhalten, nur des Paulus Arbeit erneuern und fortsetzen will. Auch gerade die Absicht, die Leser über die völlige Wahrheit und Kraft der ihnen gewordenen Heilspredigt zu beruhigen, erreicht er auf diesem indirecten Weg so, daß nicht, wie es bei einem ausdrücklichen Zustimmungs- und Bestätigungszeugniß wohl möglich war, der Schein entstehen konnte, als lege er sich eine gewisse oberste Autorität, ein Summapostolat bei, kraft dessen er eine rechtskräftige Entscheidung über rechte Lehre zu geben befugt wäre. Man braucht nur zu kennen, was Gal. 2 erzählt, und was 1 Kor. 1, 12 mehr vorausgesetzt ist, um solche Erwägungen des Petrus in seinem Verhältniß zu Paulus wohl begreiflich zu finden.

Daß wir aber die Absicht, welche Petrus dabei den Lesern gegenüber hatte, richtig erkannt haben, zeigt sich schon darin, daß es gerade der Epheserbrief ist, dem Petrus mit Vorliebe sich zuwendet. Denn es darf als ausgemacht betrachtet werden, daß dieser Brief nicht an die Epheser allein, sondern als ein encyklisches Schreiben an die Gemeinden Vorderasiens überhaupt, also, wenigstens größtentheils, an denselben Leserkreis gerichtet war, wie der 1. Brief Petri. Es liegt auf der Hand, wie dies beides, die besondere Vertrautheit seiner Leser mit dem Epheserbrief und die Allgemeinheit seines Inhalts, ihn zu solcher Anlehnung und Verwendung dem Petrus besonders geeignet erscheinen lassen mußte. Denn es scheint mir aller-

1) vgl. Wiesinger.

dings zu weit gegangen, wenn man darin, daß beide Briefe allgemein und ohne speciell örtliche Beziehungen gehalten sind und zum großen Theil denselben oder doch verwandten Stoff behandeln, von vornherein einen Beweis der näheren Verwandtschaft beider, d. h. also der bestimmenden Einwirkung des Epheser- auf den Petrusbrief sehen will [1]; denn dem Zweck des Briefes an sich nach schon mußte er alle diese Eigenthümlichkeiten an sich haben, auch ohne alle Rücksichtnahme auf den Epheserbrief. Weil des Petrus Schreiben von vornherein dem Epheserbrief ähnlich werden mußte, so konnte sich Petrus nun auch geflissentlich und im Einzelnen desto leichter an ihn anschließen.

Nächstdem ist es der Brief an die Römer, an welchen unser Brief verschiedentlich erinnert; und wenn Petrus den Epheserbrief, der ja ohnehin seines allgemeinen Inhalts wegen zu rascher Verbreitung besonders geeignet war, während seines langjährigen Aufenthalts in den Nachbarländern Kleinasiens, in Syrien und Palästina, schon bald nach seinem ersten Umlauf in den Lesergemeinden, also noch vor Beginn des Jahres 64 kann kennen gelernt haben, so mußte er den Römerbrief sicher kennen lernen, als er sich später, wie die Ueberlieferung bezeugt, in Rom aufhielt, und es ist um so natürlicher, daß er ihn in seinem Schreiben berücksichtigte, als er dasselbe, wie wir nachher in §. 4 zeigen werden, eben während dieses Aufenthalts in Rom schrieb. Andrerseits war aber auch seiner Beschaffenheit nach der Römerbrief zu solcher Verwendung besonders geeignet als das allgemeinste und umfassendste Document der Lehrweise Pauli und seines schriftlichen Verkehrs mit Heidenchristen [2].

Wenn wir endlich auch deutliche Spuren des Briefes Jakobi in unserm Briefe finden, so erklärt sich das aus des Petrus geschichtlicher und persönlicher Stellung. Er und Jakobus waren zusammen lange Jahre die leitenden Häupter der israelitischen Muttergemeinde in Jerusalem und der von ihr ausgehenden palästinensisch jüdischen Mission. Diese gemeinsame Berufsstellung und Berufsthätigkeit konnte, ja mußte wohl ihre gemeinsame Entwicklung immer klarer und einheitlicher in den Grundgedanken zusammenlenken, daß im Glauben an Jesum Christ Israel seine Bestimmung

1) Wiesinger S. 24; vgl. dagegen Mayerhoff S. 110 f. 2) vgl. Wiesinger S. 25.

erreiche, d. h. daß die Gemeinde des Glaubens an Jesum das rechte, erfüllungsgeschichtliche Israel sei, wie denn dieser Grundgedanke auch den Jakobusbrief durchzieht — nur freilich, daß die geschichtliche Gestalt der Gemeinde damals die Frage nach dem Verhältniß der gläubigen Heiden zu den gläubigen Juden noch gar nicht nahe legte. Der Brief des Jakobus war also jedenfalls von Anfang an dem Petrus wohlbekannt, innerlichst verwandt und dauernd eingeprägt, als das gewissermaßen ihm mit angehörige Erzeugniß seines langjährigen speciellen Berufsgenossen, und als Ausdruck jener in ihm gemeinsam mit diesem herangereiften Grundanschauung, auf der ja, wie wir bereits sahen, auch durchweg unser Brief beruht. Lag also die Erinnerung an den Jakobusbrief unserm Apostel schon unwillkürlich und unter allen Umständen nahe, so war sie im vorliegenden Fall noch besonders dadurch angeregt, daß ja der Jakobusbrief gleichfalls ein encyklisches Schreiben an einen Kreis von Gemeinden ist, welche ob ihrer Anfechtung getröstet und zu dem gerade wegen solcher Anfechtung erforderlichen Verhalten vermahnt werden sollen.

Betrachten wir zunächst die einzelnen Berührungen mit dem Epheserbrief, so stimmen offenbar gleich die beiderseitigen Eingänge zusammen, sowohl bezüglich der charakteristischen Anfangsworte, als auch der langen Ausdehnung, der Schreibweise, — deren Eigenthümlichkeit beiderseits in der fast schleppenden Verknüpfung der einzelnen Glieder durch Participium oder Relativpronomen besteht — und endlich des Inhalts, den beidemale eine freilich nach verschiedenen Gesichtspuncten gestaltete Zusammenfassung der wesentlichen, in Christo uns geschenkten Heilsgüter bildet. Hier erinnert dann wieder V. 10—12 besonders an Eph. 3, 5—10, wobei, wie mir scheint, die in der Petristelle merkbar hervortretende Hindeutung auf die den Lesern gewordene (paulinische) Heilspredigt besonders ins Gewicht fällt. Weiter weist 2, 5 auf Eph. 2, 21. 22, und ebenso sichtlich der Schluß 5, 8. 9 auf den Schlußgedanken des Epheserbriefes 6, 11. 12. 16. Ob dagegen 3, 1 und 5, 5 Beziehungen auf Eph. 5, 22 und 21 enthalten, ist schon deßhalb sehr zweifelhaft, weil diese Mahnungen mit dem Zweck unseres Briefes von selbst gegeben und nicht wohl passend anders auszudrücken waren. Aber wenn dem auch so wäre, jedenfalls gewahren wir beim Rückblick auf das Gesammtverhältniß beider Briefe, daß Petrus in weit über-

wiegender Weise an die eigentlich lehrhafte Seite des Epheserbriefes sich anlehnt [1]). Es stimmt das trefflich zu der Absicht des Petrus, die Leser gerade über die Wahrheit ihres Heilsstandes und also mittelbar auch der ihm zu Grunde liegenden paulinischen Predigt und Lehre zu beruhigen, während seine Paräneſe, durch ihren öfter besprochenen Zweck von der des Epheserbriefes gänzlich verschieden bestimmt, sich nur sehr wenig an diese letztere anschließen konnte. Daran haben wir nun einen sehr deutlichen Beweis für die sichere, taktvolle Selbstständigkeit, mit der Petrus in diesen Anlehnungen sich bewegt, wie denn auch die betreffenden Stellen selbst von ihm mit einer Freiheit verwendet und in den Zusammenhang verwoben sind, die ebenso von seinem tiefen, zustimmenden Verständniß seines heidenapostolischen Bruders [2]), wie von der Originalität und Gewandtheit seines eigenen christlich apostolischen Denkens und Schreibens zeugt.

Den Römerbrief betreffend, so werden die dem einzelnen Wortlaut nach fast zweifelhaften Beziehungen unseres Briefes auf ihn dadurch zur unverkennbaren Thatsache, daß es zusammengehörige Gruppen des Briefes sind, worauf jene Spuren sämmtlich uns verweisen: einmal Röm. 12 und 13, 1 ff. und dann Röm. 9, 25 ff. Anklänge an die erstere Gruppe begegnen uns einzeln da und dort im Petrusbrief: 1, 14 vgl. Röm. 12, 2; 2, 13 ff. vgl. R. 13, 1—4; 3, 8. 9 vgl. 12, 14—17; 4, 10 f. vgl. 12, 6 ff. Die andere Gruppe, 9, 25 ff., berührt sich allerdings mit unserm Brief nur durch zwei alttestamentliche Stellen, die bekannt und hervorragend genug waren, um von dem einen Apostel ganz ohne Rücksicht auf den andern citirt werden zu können; allein daß Petrus an die Römerstelle denkt, wird dadurch mehr als wahrscheinlich, daß er die beiden Stellen, die an sich gar nicht nothwendig zusammengehören, ebenso wie Paulus in einer und derselben Gedankengruppe zusammenbringt, nämlich 2, 6—10, im Allgemeinen auch in derselben Weise wie Paulus, nämlich so, daß er an ihnen zeigt, wie der Glaube zum Heil, der Unglaube zum Verderben gereichen muß; nur daß es sich bei Paulus um den Gegensatz gegen die ungläubigen Israeliten, bei Petrus gegen die ungläubigen Heiden handelt — abermals ein Zeichen der

1) gegen Huther S. 18. 2) s. dagegen die wegwerfende Behauptung des Gegentheils b. Reuß a. a. O. S. 135.

Selbstständigkeit unseres Verfassers. Auch das Capitel der Hoffnung im Römerbrief läßt der Brief der Hoffnung nicht unberührt: 5, 1 erinnert deutlich an Röm. 8, 18, also an die Kernworte jenes hoffnungsseligen Ergusses, wo auch gerade der tröstliche Gegensatz gegen dieser Zeit Leiden am schärfsten heraustritt.

Endlich die Berührungen mit dem Jakobusbrief sind dem äusseren Wortlaut nach fast die evidentesten; was damit stimmt, daß, wie wir schon bemerkten, dieser Brief gewissermaßen ein Brief des Petrus selbst war, jedenfalls ihm ganz besonders bekannt und geläufig sein mußte. 1 Pet. 1, 6. 7 und Jak. 1, 2. 3; 1, 24 und 1, 10 f.; 2, 1. 2 und 1, 21; 4, 8 und 5, 20; 5, 5—9 und 4, 6—10 stimmen in der offenbarsten Weise genau zusammen. —

Schon der Nachweis der Gründe dieser ganzen Erscheinung, aber auch die Untersuchung der einzelnen Fälle hat uns, zum Theil schon bei der Auslegung, gezeigt, wie wenig dadurch Petrus an der einem Apostel gebührenden Selbstständigkeit verliert [1]). Freilich läßt sich nicht in Abrede stellen, daß der Brief auch überhaupt in Stil und Anschauungsweise viel Verwandtschaft mit Paulus zeigt. Aber abgesehen davon, daß wir nicht nachzurechnen vermögen, wie weit das mit jenem geflissentlichen Anschluß an Paulus zusammenhängt, so hat es an sich schon nichts Auffallendes. Denn es ist nur natürlich, daß Paulus, der ohnehin besonders vielseitig gebildete Apostel, erzogen in dem durch griechische Kunst und Wissenschaft hochberühmten Tarsus, der seinen Hörern gegenüber mit den religiösen Begriffen des A. T. und dem griechischen Sprachvorrath der LXX nicht ausreichte, sondern die heidnisch hellenische Denk- und Sprechweise zum Organ der christlichen Wahrheit umprägen und neugestalten mußte, — es ist, sage ich, ganz natürlich, daß dieser Paulus einen überwiegenden Einfluß auf die christliche Begriffsbildung, zumal in hellenischer Zunge, ausgeübt hat [2]). Dazu kommt nun, daß Petrus gerade eine sehr leicht bestimmbare, receptive, besonders persönlichen Eindrücken sehr zugängliche Natur ist [3]). Wie uns das die Evangelien, vor allem in Bezug auf sein Verhältniß zu Jesu, in einer Reihe von einzelnen Vorfällen berichten, so gibt auch unser Brief reichlich Zeugniß davon, wie sehr der Apostel noch immer an

1) vgl. Wiesinger S. 26. 2) Neander a. a. O. S. 597; vgl. Schleiermacher Einl. in das N. T. S. 402 ff. 3) vgl. u. A. Brückner S. 17 g.

dem persönlichen Bild seines Meisters, wie es in That und Wort sich ihm eingeprägt hat, hängt und von dem Eindruck desselben bestimmt ist[1]). Daß nun auch paulinischer Einfluß bei Petrus sich geltend machte, ist schon deßhalb sehr leicht denkbar, weil einerseits sicherlich Petrus ein sonderliches Interesse für den Mann haben mußte, der durch seine unmittelbar göttliche Berufung für jenes große Werk der Heidenbekehrung, welches Gott durch Petrum begründet und ihm dadurch als die wesentliche andere Hälfte der Erfüllung der Verheißungen Israels kund gethan hatte, von vornherein eine besondere Stellung zu ihm einnahm; und weil andrerseits Paulus nach allen geschichtlichen Spuren in seinem ganzen Wesen etwas Ueberwältigendes und Hinreißendes hatte, das bei dem vielfachen Verkehr beider Apostel schwerlich seine Wirkung auf Petrus verfehlte. Schon der häufige Verkehr mit der immer mehr durch Paulus bestimmten antiochenischen Gemeinde konnte und mußte auf Petri Anschauungs- und Redeweise bestimmend wirken.

Daß trotz alledem eine sehr bestimmte Eigenthümlichkeit dem Einzelnen wie dem Ganzen unsers Briefes aufgeprägt ist, dafür können wir uns schon auf die Thatsache berufen, daß man in mehr oder minder ausgedehnter Weise aus unserm Brief einen „petrinischen Lehrbegriff" entnehmen zu können geglaubt hat[2]). Allerdings, wie ich fest überzeugt bin, unbegründeter Weise[3]), sofern man behauptet hat, Petrus lehre wirklich dem Inhalt nach nicht so, wie Paulus; eine Annahme, die wir schon während der Erklärung des Briefes an einer Reihe besonders hervorstechender Puncte zurückgewiesen haben, und die nur entstehen kann, wenn man nicht beachtet, daß Petrus in diesem Brief schlechterdings nicht lehren[4]), sondern nur trösten und mahnen will, daß er demnach von christlicher Lehre gerade nur so viel auszusprechen veranlaßt ist, als zur Begründung irgend eines mahnenden oder tröstenden Gedankens ihm nothwendig scheint[5]), und daß also, wenn er irgend ein Moment der christlichen Lehrwahrheit verschweigt, daraus noch lange nicht folgt, daß es ihm überhaupt fremd war[6]); — oder wenn man vergißt, daß die geschichtliche Absicht des Briefes den Verfasser

1) vgl. Steiger S. 6, Huther S. 15. 2) Weiß a. a. O., anders Schmid bibl. Th. II, 151 ff. 3) vgl. Brückner S. 17. 4) vgl. Huther. 5) vgl. Köstlin, Jahrb. f. d. Th. 1857 II, 2 S. 350. 6) vgl. Brückner S. 8k.

nöthigte, ganz bestimmte Seiten der christlichen Lehrwahrheiten einseitig hervorzuheben, ohne daß darum seine Lehre an sich eine derartig einseitige gewesen wäre. Wenn ein so scharf ausgeprägter geschichtlicher, praktischer Zweck den ganzen Brief mit auffallender Consequenz beherrscht, ja wenn Petrus sogar um dieses Zweckes willen ein ungebundenes Hervortreten seiner eigenen Person und Individualität geflissentlich vermeidet [1]), wenn er sich gerade in seinen lehrhaften Aussagen mehrfach an Paulus anschließt; so ist von vornherein dieser nicht mehr als 105 Verse umfassende Brief unfähig, als Basis und Quelle eines „petrinischen Lehrbegriffs" zu dienen [2]). Der nichtsdestoweniger mehrfach angestellte Versuch der Construirung eines solchen kann uns nur als ein Beweis gelten für die trotz aller paulinischen Färbung bestehende Eigenthümlichkeit unseres Briefes und für seinen, gegenüber seiner geschichtlich praktischen Haltung und seiner Kürze verhältnißmäßig großen Reichthum an christlicher Lehrwahrheit [3]).

Gleich dies letztere ist eine, ist vielleicht die allerbedeutsamste Eigenthümlichkeit unsers Briefes. Während bei Paulus einen großen Theil des Raumes die eingehenden Ausführungen einnehmen, in denen er die großen Grundthatsachen und Wahrheiten des Heils dialektisch durcharbeitet, bis der ganze manchfaltige Reichthum ihrer einzelnen Seiten und Momente herausgestellt ist, so stellt Petrus diese Wahrheiten in einfacher, die ganze Fülle ihres Gehaltes in sich selbst beschließender Aussage hin und reiht sie unmittelbar aneinander, höchstens durch sprachliche Mittel sie verknüpfend [4]). Dadurch gewinnt der Brief den Charakter der Präcision und Gedrängtheit, der ihn vor der ganzen neutestamentlichen Schrift auszeichnet und der es möglich macht, daß der Brief alle zu seinem geschichtlichen Zweck erforderlichen Grundgedanken enthalten, wirklich sein kann, was er sein soll, und daß der Verfasser — woran ihm, wie wir sehen werden, etwas liegt — doch schließlich ihn mit allem Recht als einen kurzen Brief bezeichnen kann, nämlich gegenüber der weiten Manchfaltigkeit alles dessen, was noch im Einzelnen

---

1) geg. Huther S. 18. 2) vgl. überhaupt Köstlin a. a. O. II, 2 S. 346 ff. III, 1 S. 153 ff.; im Einzelnen Köstlin a. a. O. S. 316; Wiesinger S. 348—55, Lechler a. a. O. S. 175 ff., Huther S. 10—14 u. A. 3) vgl. Köstlin III, 1 S. 117. 4) vgl. Wiesinger S. 353.

Zweckdienliches näher besprochen oder hinzugefügt sein könnte. Bei Paulus weiß oder fühlt zunächst der Ausleger wohl fast immer sehr sicher, daß es ein ganz bestimmter Punct ist, auf den Alles ankommt; und hat er ihn gefunden, so bekommt die ganze Stelle ihren ganz bestimmten Sinn, der als der einzig mögliche, und neben dem jede andere Auslegung als unrichtig erscheint. Bei Petrus dagegen steht der Ausleger sehr oft einer ganzen Reihe von möglichen Erklärungen gegenüber, aus denen nur sehr schwer eine als die entschieden richtige sich herausfinden läßt, und welche auch nachher immer wieder, wenn auch nur als Modificationen oder Näherbestimmungen zu der einen festgestellten Erklärung, sich unwillkürlich aufdrängen. Wie jenes aus der logisch deducirenden Weise des Paulus, so erklärt sich dies daraus, daß Petrus, wie bemerkt, die Heilswahrheiten in der unmittelbaren Fülle ihres Inhalts einfach hinzustellen pflegt, so daß dann alle die einzelnen Seiten einer jeden dem Erklärer sich darstellen, und erst die genaueste Erforschung des jedesmaligen Zusammenhangs eine Entscheidung über die eine, von Petrus speciell gemeinte Seite möglich macht. Stärke und Reichthum des productiven Denkens finden wir also bei Petrus allerdings nicht[1]), aber desto mehr bestätigt sich uns hier im tiefsten Sinn die schon früher unserm Apostel zugeschriebene receptive Anlage. Wenn in Paulus der Hochflug und die Gewalt des Gedankens, in Johannes die Tiefe ächter Mystik repräsentirt erscheint, so ist Petrus der Apostel der edlen Einfalt, die in der schlichten, gläubigen Hinnahme und dem stillen, ruhigen Besitz der Worte und Thaten des gottgeschenkten Heils sich befriedigt und selig fühlt. Daher jene wohlthuende, ebenmäßige Ruhe[2]), jener Zug eines in sich selbst sicheren Friedens, der durch den ganzen Brief geht und ihn für die beabsichtigte Wirkung so ganz besonders geeignet macht. Selbst das starke Vorherrschen der Hoffnung steht mit dieser Eigenthümlichkeit in psychologischem Zusammenhang, wie sie denn auch niemals in der Form schwungvoller, fast dithyrambischer Begeisterung, wie bei Paulus, sondern nur in der Weise einer, wenn auch gehobenen, doch immer ruhigen und gehaltenen, mehr nach innen gekehrten Freude über einen sicheren Besitz zur Aussage kommt. —

1) vgl. Wiesinger S. 26 u. A. 2) vgl. Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 480.

So trägt denn auch der Stil das Gepräge einer edlen Einfachheit. Die Construction macht selten besondere Schwierigkeiten, wir finden keine kühnen Perioden, keine gewaltsamen Gefüge, keine harten, der Sprache abgezwungenen Verbindungen, überhaupt kein solches Ringen mit dem Ausdruck, wie bei dem Gedanken sprudelnden Paulus; aber auch nicht die eigenthümliche Monotonie, die fast visionenhafte Abgebrochenheit und das mystische Helldunkel der kurzen johanneischen Sätze: sondern in leichter, ruhiger Bewegung und in einfacher, heller Klarheit fließen seine wohlgebildeten, aber anspruchslosen Sätze ebenmäßig, ungestört dahin.

Zu diesen beiden erstgenannten, ächt patriarchalischen Eigenthümlichkeiten des Briefes tritt nun — ich weiß nicht, soll ich sagen als ihre Mutter, oder als ihre Schwester — die tiefe Vertrautheit des Verfassers mit dem Alten Testamente. Es ist bereits richtig bemerkt, wie dem Petrus nicht blos Einzelnes, sondern Alles, was zum Heil gehört, als Erfüllung des Alten Bundes sich darstellt, mit einer Consequenz der Anschauung, wie sonst nirgends im Neuen Testament [1]). Es ist dies auch der wesentliche Grundzug der petrinischen Reden der Apostelgeschichte, nur daß inzwischen die geschichtliche Entwicklung der Gemeinde des Heils, die Thatsache der Zugehörigkeit der Heiden, ein neues Licht in das Verhältniß von Weissagung und Erfüllung gebracht hat. Diese Wurzeln, durch die das Gemüthsleben des Apostels mit dem Alten Bunde verwachsen ist, die sind es denn auch, woraus jener mächtige Zug der Hoffnung nothwendig erstehen muß [2]). Nur die andere Seite dieses, an dem ἀπόστολος τῆς περιτομῆς nur natürlichen Charakterzugs ist es, daß Petrus auch im Ausdruck so sehr ans A. T. sich anschließt [3]), und zwar gerade in der Weise, daß er seine eigenen Gedanken in alttestamentliche Form kleidet, alttestamentliche Stellen unmittelbar, als wären es seine Worte, in seine Rede verflicht. Paulus braucht auch das A. T. sehr viel und gern; allein meist beruft er sich darauf, citirt förmlich, so daß er in aller Form eines „Schriftbeweises" die Stellen durch ganze erklärende Gedankenreihen mit seinen christlichen Aussagen vermittelt und verbindet; er weiß sich also im Besitze eines wesentlich Neuen, welches freilich aus dem Alten Bund

1) vgl. Schmid a. a. O. S. 156. 2) vgl. Wiesinger S. 347; Köstlin Jahrb. II, 2 S. 370. 3) vgl. z. B. Wiesinger S. 22; Huther S. 14.

hervorgegangen ist, aber doch so, daß es eben als Neues ihm auch gegenübertritt und nur so, unter Voraussetzung selbstständigen Seins, seine Begründung aus dem A. T. zu erholen hat. Auch dem Petrus ist diese Anschauung nicht fremd, auch er citirt in derselben Weise; aber nur zweimal: 1, 16 und 2, 6. Weit überwiegend aber ist ihm die Betrachtungsweise, nach der die christliche Heilswahrheit als organische Fortsetzung und Vollendung des Alten erscheint, und der es entspricht, daß er seine Aussagen über christliches Heil und christliche Heilswahrheit unmittelbar in alttestamentliches Schriftwort kleidet, oder unmittelbar, nur mit einer vorgesetzten Begründungspartikel, aus alttestamentlicher Schrift und Geschichte erhärtet [1]). Es ist offenbar nur eine Erscheinung derselben Bestimmbarkeit des Petrus durch anderweitige Anschauungs- und Sprechweise, wenn er auch paulinische Gedanken und Redewendungen unmittelbar wie seine eigenen Worte in seinen Brief verflicht [2]).

Gleichfalls eng verschwistert mit dem eben besprochenen alttestamentlichen Gepräge ist die Anschauung, welche auch zu der durchgängigen geschichtlichen Beziehung auf die Leiden der Leser den Grundgedanken bildet, daß die Gegenwart die Zwischen- und Wartezeit ist, in welcher die Predigt von dem in vorläufiger Vollendung des Heils zu Gott erhöhten Christus ergeht, um je nach dem Glauben oder Unglauben, den sie findet, die Scheidung der Menschen anzubahnen, welche im schließlichen Gericht mit der Verklärung der Gläubigen und der Verderbung der Ungläubigen durch den wiederkommenden Christus sich endgiltig vollziehen wird. Ganz derselbe Grundgedanke beherrscht die petrinischen Reden der Apostelgeschichte, nur mit dem zwiefachen Unterschied, daß dies dort dem noch nicht gläubig gewordenen israelitischen Volk, hier aber einer christlichen, und zwar einer heidenchristlichen Gemeinde vorgehalten wird; dort als Mahnruf, die göttliche Gnadenfrist nicht durch Unglauben unbenützt verstreichen zu lassen, hier als Trost über innere und äußere Anfechtung und als warnende Mahnung zum unverbrüchlichen Festhalten am Glauben und seiner rechten Bethätigung.

Als Eigenthümlichkeit unseres Briefes schon genannt ist die durchgängige Beziehung auf die Leiden der Leser; ebenso die Liebe des Verfassers zu der geschichtlichen Person Jesu, und daher einer-

1) vgl. Mayerhoff S. 103. 2) vgl. Huther S. 18.

seits seine vielfachen Reminiscenzen an Worte desselben, wie wir sie in den Evangelien aufgezeichnet finden, andrerseits seine Neigung, auch die christliche Heilswahrheit so auszusprechen, daß dabei diese geschichtliche Person Jesu recht in den Vordergrund tritt [1]). Einzelne Eigenthümlichkeiten findet der aufmerksame Leser des Briefes von selbst [2]), für unsern Zweck und unsere Aufgabe genügen die besprochenen. Nur etwa noch an die *ἅπαξ λεγόμενα* will ich erinnern, deren ich in dem kurzen Briefe nicht weniger als 52, mithin immer eines auf zwei Verse, gezählt habe.

Dies Alles aber sind Eigenthümlichkeiten formaler Art, zurückgehend auf einen „Mittelpunkt, der dann nicht eben in einer bestimmten Lehrformel zu suchen ist, wohl aber im Innersten des Subjects und seines religiösen Lebens selbst, in dem besondern Charakter, welchen sein innerstes Bestimmtsein durch Gott und Gottes Mittheilungen und sein Bewußtsein von dieser Bestimmtheit trägt" [3]); und abgesehen auch von der aprioriſchen Undenkbarkeit eines aus dieſem Brief zu ziehenden „petriniſchen Lehrbegriffs", lassen sich alle die einzelnen Fälle, wo Petrus scheinbar etwas dem Inhalt nach Anderes lehrt als Paulus, entweder auf eine dieser persönlich individuellen Eigenthümlichkeiten zurückführen, oder erklären sich, wie schon bemerkt, aus der geschichtlichen Bestimmtheit des Briefes [4]), wie das die Auslegung an den wichtigsten Puncten direct oder indirect zu zeigen versucht hat. Es bleibt uns demnach nur noch ein Punct zu erweisen, nämlich wie es kam, daß Petrus sich veranlaßt sah, an diese pauliniſchen Gemeinden zu schreiben.

§. 4. Zeit und Ort der Abfassung des Briefes.

Der Brief setzt nach unsern Wahrnehmungen die unmittelbaren Nachwirkungen der neroniſchen Verfolgung voraus. Es fragt sich nun also, wie diese an sich schon ziemlich genaue Zeitbestimmung sich mit den Andeutungen zusammenreimt, die in den beiden Grüßen 5, 13 liegen.

Da bedarf es nun heut zu Tage schwerlich mehr eines Beweises, daß *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή* nicht die Frau des Petrus,

---

1) vgl. Weiß S. 211 Anm. 1 und S. 213; Schmid S. 207 §. 68; Lechler S. 190. 2) s. z. B. Wiesinger S. 21; Huther S. 19. 3) Köstlin Jahrb. II, 2. S. 360; gegen Schwegler a. a. O. I, 6 f. 4) vgl. Huther S. 13.

sondern die Gemeinde des Ortes sei, an dem der Brief geschrieben ist. Desto strittiger aber ist, welches denn dieser Ort gewesen sei, d. h. m. a. W. ob die Bezeichnung desselben als *Βαβυλών* eigentlich [1]), oder uneigentlich gemeint sei. Jedenfalls nun weiß die gesammte kirchliche Ueberlieferung nichts von einem Aufenthalt und einer apostolischen Wirksamkeit des Petrus in Babylon (oder überhaupt in Parthien), und dies Schweigen wäre nicht blos wegen der hervorstechenden Persönlichkeit des Petrus und wegen der, aus der Gegenwart zweier apostolischer Gefährten zu schließenden umfassenden Bedeutung dieser von Babylon aus geübten apostolischen Thätigkeit des Apostelfürsten, sondern noch vielmehr deßhalb unbegreiflich, weil die Ueberlieferung an unserer Stelle einen festen, dauernden Halt hätte haben müssen. Wenn nun dieselbe ausschließlich von einem späteren Aufenthalt Petri in Rom erzählt, und wir dagegen sehen, wie eifrig man sonst bemüht war, kirchliche Ueberlieferungen mit Aussagen des N. T. zu begründen, ja wie oft nach einzelnen Notizen der neutestamentlichen Schriften ganz neue, nachweisbar irrige, geschichtliche Angaben erst aufgebracht wurden, so ist das eben ein klarer Beweis, wie die Ueberlieferung von jenem römischen Aufenthalt des Petrus einer so sicheren Verbürgtheit genoß, daß selbst die scheinbar deutlichsten biblischen Aussagen anderen Inhalts sie nicht umzustoßen oder irre zu leiten vermochten. So war denn auch die nachapostolische Zeit darin einig, daß unter diesem Babylon Rom zu verstehen sei [2]). Babel ist in der späteren alttestamentlichen Weissagung Mittelpunkt des heidnischen Volksthums, die Weltstadt der Weltmacht. In dieser Bedeutung wird der Name auch in der Apokalypse gebraucht. Mittelpunct aber der heidnischen Weltmacht ist zur Zeit des Apostels Rom; und ist demnach diese symbolische Benennung Roms sachlich gerechtfertigt [3]), und überdies der alttestamentlich prophetischen Anschauungsweise des Petrus ganz entsprechend, so ist sie auch geschichtlich veranlaßt [4]). Freilich nicht dadurch, daß Petrus der herannahenden neronischen Verfolgung wegen durch eine den

1) so Gerhard S. 864, Bengel, Steiger S. 21, Huther; Credner S. 643; Mayerhoff S. 128 Wieseler S. 556 f.; de Wette, Einl. S. 379 u. A. 2) vgl. Baronius und Lorinus b. Gerhard S. 860 und 862, Wiesinger S. 339, Hofmann II, 2 S. 706; Thiersch S. 208; Schwegler II S. 19. 3) gegen Weiß S. 362. 369. 4) gegen Brückner.

Heiden unverständliche Bezeichnung des Ortes der Gefahr vorbeugen will, welche für ihn und die römischen Christen erwachsen mußte, wenn eine Abschrift des Schreibens in heidnische Hände fiel [1]); wohl aber dadurch, daß er einen Trostbrief an solche Gemeinden schreibt, die unter dem Haß der ungläubigen Völkerwelt ihrer Umgebung leiden. Darum eben hat er die Leser gleich zu Anfang als ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς bezeichnet, d. h. als solche, die, obwohl Angehörige des wahren Gottesvolkes, doch hier auf Erden, zerstreut in der Fremde, im Elend und unter dem Druck der Ungläubigen, ihrer Sammlung und Heimführung in das rechte Vaterland noch entgegenharren. Dieser Bezeichnung der Leser am Anfang tritt die Benennung der Gemeinde, bei welcher der Apostel jetzt weilt, am Schluß, entsprechend zur Seite [2]). Denn das συνεκλεκτή (woran wir überdies eine Bestätigung dafür haben, daß wir auch das πιστοῦ ἀδελφοῦ des vorhergehenden Verses richtig auf das Verhältniß des S. zu den Lesern und nicht zu Petrus bezogen haben) will nicht blos besagen, daß diese Gemeinde eben auch, gleich den Lesergemeinden, eine christliche Gemeinde sei, sondern absichtlich ist statt der Stellung ἡ συν. ἡ ἐν B. die andere ἡ ἐν B. συνεκλεκτή gewählt, um dies Ganze zu einem einheitlichen Begriff zu machen: eben dies, daß sie ἐν B. ist, gerade das macht die Gemeinde zur συνεκλεκτή, zur eigentlichen Genossin der Lesergemeinden [3]). Auch sie ist mit ihrem christlichen Bestand nicht besser, ja eigentlich schlimmer daran, als die Lesergemeinden, indem sie nicht blos in der Verstreuung unter den Völkern, sondern gerade im intensivsten Brennpunct des heidnischen Volksthums, in der heidnischen Welthauptstadt, ihr christliches Leben lebt, also an dem Orte, wo sie, im neutestamentlichen Gegenbilde zu dem in Babel gefangen sitzenden Israel, unter einem Stande der Niedrigkeit, ja gewissermaßen der Haft seufzen muß [4]), wie er unmittelbar nach der neronischen Verfolgung in erhöhter Wirklichkeit eintreten mußte.

Daß nun Petrus in Rom war, ist wohl eine der bestbeglaubigten Thatsachen der späteren neutestamentlichen Zeit [5]). Zunächst

1) so Döllinger, Christenthum u. Kirche i. d. Z. ihrer Grundl. S. 100 2) vgl. Brückner, Huther, Wiesinger, Hofmann a. a. O. u. A. 3) gegen Reuß, der σύν auf Petrus bezieht a. a. O. S. 136. 4) vgl. Beda b. Gerhard S. 834. 5) vgl. auch Bleek, Stud. u. Kr. 1836 S. 1061 ff.; Wieseler S. 552 ff.; gegen de Wette §. 170 b.; Reuß a. a. O. S. 137.

bezeugt es Ignatius, wenn er in seinem Brief an die Römer c. 4 schreibt: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.* Ausdrücklich berichtet wird der römische Aufenthalt des Petrus zuerst in der mindestens aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts stammenden praedicatio Pauli, von der es in einer späteren Anführung heißt: liber, qui inscribitur Pauli praedicatio, in quo libro . . invenies . . post tanta tempora Petrum et Paulum, post conlationem evangelii in Hierusalem et mutuam altercationem et rerum agendarum dispositionem postremo in urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos[1]). — Irenäus schreibt (adv. haer. 3, 1): *Ματθαῖος . . γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν· μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκεν.* — Der Bischof Dionysius von Korinth (um 170) sagt in seinem Brief an die Römer von Petrus und Paulus (Euseb. 2, 25): *καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* — Clemens Al. berichtet (Euseb. 6, 14) als alte Ueberlieferung: *Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον . . . τοὺς παρόντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα . . .* Im Zusammenhalt mit dieser Stelle allein schon ist es nun auch ein altehrwürdiges Zeugniß für den römischen Aufenthalt Petri, wenn (Euseb. 3, 39) Papias bezeugt: *ὁ πρεσβύτερος (Ἰωάννης) ἔλεγε· Μάρκος ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν.* Nun aber gibt Papias (Euseb. 2, 15) anderwärts ausdrücklich an, *τοῦ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ, ἣν καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης, σημαίνειν δὲ τοῦτ' αὐτὸν τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα διὰ τούτων.* —

Eines dieser Zeugnisse, die Stelle des korinthischen Dionysius, hat uns nun auch schon ausdrücklich gesagt, daß am Schlusse dieses Aufenthalts in Rom Petrus den Märtyrertod gestorben sei. Indirect liegt das auch in der Stelle der praedicatio Pauli, welche

1) b. Credner S. 319.

beide Apostel postremo, d. h. also am Ende ihres Lebens in Rom zusammenkommen läßt, und in der des Irenäus, welche von dem Ausgang beider Apostel im unmittelbarsten Anschluß an ihren Aufenthalt in Rom spricht. Nun wird aber auch anderwärts, wo ein Ort des Märtyrertodes Petri genannt ist, überall Rom als solcher bezeichnet. So schreibt (Euseb. 2, 25) der römische Presbyter Cajus (um 200): *ἐγω δὲ τα τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. ἐὰν γαρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν* (Vatican) *ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τα τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.* Tertullianus (de praescr. 36) sagt: si autem Italiae adjaces, habes Romam . . . ubi Petrus passioni Dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis (baptistae) exitu coronatur; und Eusebius a. a. O. gibt als allgemeine Ueberlieferung an: *Παῦλος δὴ οὖν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθῆναι, καὶ Πέτρος ὡσαύτως ἀνασκολοπισθῆναι κατ' αὐτὸν ἱστοροῦνται.* Demnach werden, wenn man nicht willkürlich das ganze Martyrium des Petrus überhaupt leugnen will, auch diejenigen Stellen, die dasselbe ohne Ortsangabe berichten, als Zeugnisse für den Märtyrertod des Petrus in Rom gelten müssen [1]); so insbesondere die bekannte Stelle in dem jedenfalls dem 1. Jahrhundert angehörigen ersten Brief des römischen Clemens an die Korinther: *Πέτρος δια ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπέμεινεν πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.* Daß dabei, obwohl *μαρτυρήσας* nur auf mündliches Zeugniß [2]), nicht auf den Märtyrertod gehen kann, dennoch dieser letztere gemeint ist, lehrt nicht nur die unmittelbar folgende Aussage über Paulus: *ὑπομονῆς βραβεῖον ἔπεσχεν ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθείς . . . . καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου . . ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός* —; sondern es geht das auch aus der Tendenz der ganzen Stelle im Zusammenhang unwidersprechlich hervor. Nehmen wir aber auf Grund des oben Bemerkten diese Stelle als ein Zeugniß für Petri Märtyrertod in Rom, so berechtigt uns dazu auch speciell einmal schon die den früher angeführten, mit ausdrücklicher Ortsangabe versehenen Zeugnissen ganz entsprechende Zusammenstellung des Todes beider

1) vgl. Wieseler S. 568. 2) vgl. Wieseler S. 528 Anm.

Apostel, und dann der Umstand, daß Clemens als römischer Bischof sehr wohl unwillkürlich die Ortsbestimmung Rom weglassen konnte, um so mehr, da er sichtlich eine genaue und sichere Bekanntschaft mit den Thatsachen bei seinen Lesern voraussetzt.

Es ist also beglaubigte Thatsache, daß Petrus in Rom als Märtyrer gestorben ist. Wann dies geschehen, darüber enthalten die besprochenen ältesten Zeugnisse gar keine nähere Bestimmung [1]). Denn mit der einzigen chronologischen Angabe, daß Petrus gleichzeitig mit Paulus gestorben, geben sie uns keinen Anhaltspunct, da sie den Tod Pauli eben selbst wieder zeitlich unbestimmt lassen. Ein gleichzeitiges Wirken des Petrus und Paulus in Rom aber ist in Wahrheit in keiner jener Stellen ausgesagt [2]); nicht einmal in den oben erwähnten Worten der praedicatio Pauli, die höchstens von einem Zusammentreffen beider Zeugniß geben, und zwar überdies in einer ziemlich abenteuerlichen Weise der Näherbestimmung. Wenn doch sogar das ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν des Dionysius kein Hinderniß sein soll, den Tod beider Apostel Jahr und Tag auseinanderfallen zu lassen [3]), so werden wir durch alle jene Stellen jedenfalls noch weit weniger zur Annahme gleichzeitigen Wirkens beider genöthigt. Freilich liegt bei Eusebius die Annahme zu Grunde, daß beide Apostel in der neronischen Verfolgung umgekommen seien; aber abgesehen davon, ob und wieweit Eusebius sich da im richtigen Verständniß der älteren Ueberlieferung befindet, so ist bei ihm die chronologische Berechnung hinsichtlich aller, den römischen Aufenthalt des Petrus wie des Paulus betreffenden Fragen so confus, daß sie alle Autorität verliert. Eusebius selbst und seine nächsten Zeitgenossen mit ihren weit auseinandergehenden chronologischen Bestimmungen sind nur ein Beweis für den Mangel oder doch das frühzeitige Untergehen jeder festen chronologischen Ueberlieferung. Die Apostel gerade in der neronischen Verfolgung getödtet sein zu lassen, lag in der That gar zu nahe, als daß diese Annahme, ohne jegliche kritische Bürgschaft, wie sie vorliegt, irgend welche entscheidende Bedeutung für uns haben könnte. Legt man übrigens einmal den Tod Pauli vor die neronische Verfolgung [4]), so ist ohnedies damit in jedem Fall die Nichtverbindlich-

1) vgl. Wieſinger S. 12. 2) gegen Wieſeler S. 569; vgl. Huther S. 7. 3) so Wieſeler S. 547—50. 4) Wieſeler S. 548 und 551.

keit dieser ganzen Voraussetzung des Eusebius und die Selbstständigkeit der Untersuchung thatsächlich ausgesprochen. Ist nun unser Brief mit Kenntniß des Epheserbriefs und in Rom geschrieben, so können wir die von Andern ohnedem genügend verneinte Frage, ob und wann Petrus früher schon in Rom gewesen, füglich bei Seite lassen [1]) und uns daran halten, daß Petrus jedenfalls während der 61—63 währenden Gefangenschaft des Paulus in Rom nicht dort gewesen sein kann, da die aus dieser Haft herrührenden Briefe Pauli (Eph. Phil. Kol. Philem.) auch nicht mit einer Silbe des Petrus gedenken. Im Jahr 63 aber ist Paulus seiner Haft entlassen worden. Ich kann mich natürlich hier nicht auf einen ausführlichen Nachweis dafür einlassen [2]), sondern nenne nur als Hauptgründe für diese Annahme einmal die Unmöglichkeit, im Leben des Paulus eine nach allen Seiten hin befriedigende geschichtliche Situation für die Abfassung der Pastoralbriefe vor seiner Gefangenschaft von 61—63 ausfindig zu machen; und sodann die sichere und alte kirchliche Ueberlieferung, daß Paulus im fernen Westen, in Spanien gewesen sei, wofür ebenfalls in seinem Leben bis 63 schlechterdings kein Raum ist. Bezeugt ist diese Ueberlieferung hauptsächlich durch zwei Documente, zuerst durch die bereits angeführte Stelle des römischen Clemens: *κήρυξ γενόμενος ἐν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν. Δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ το τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου.* Dies *τέρμα τῆς δύσεως*, welches ja noch dazu dem vorher genannten bloßen *ἐν τῇ δύσει* als ein steigerndes Plus gegenübersteht, wird trotz aller Anstrengungen, es auf Italien und Rom zu restringiren, in jedem Fall, schon weil der römische Clemens spricht, ein am Westufer des mittelländischen Meeres gelegenes Land Europas sein müssen, gegenüber Röm. 15, 24 Spanien. Die Reise des Apostels nach Spanien bezeugt nun auch ausdrücklich das andere Document, der schon genannte Kanon des Muratori: acta autem omnium apostolorum sub uno libro scribta sunt lucas obtime theophile conprindit quia sub praesentia ejus singula gerebantur sicuti et semote passionem petri evidenter declarat sed profectionem

1) vgl. hierüber Wieseler S. 575 ff. 2) vgl. dafür hauptsächlich Credner S. 317 ff. und Wiesinger, Pastoralbr. S. 195 f. 229 ff. 575 ff.

pauli ab urbe ad spaniam proficiscentis. Ich finde nirgends eine mich völlig befriedigende Erklärung d. h. Rückübersetzung dieser Worte in ihr griechisches Original [1]), versuche also eine eigene so kurz als möglich zu begründen. Man fehlt, so viel ich sehe, vor allem schon darin, daß man den eigentlichen Zweck der ganzen Arbeit des Fragmentisten bei diesen Worten nicht gehörig berücksichtigt. Er will überall nicht blos geschichtliche Notizen bringen, sondern die Entstehung der einzelnen biblischen Schriften und ihre geschichtliche Eigenthümlichkeit kurz beleuchten. So will er auch hier schlechterdings nicht einen Beweis für oder gegen die spanische Reise des Apostels bringen, sondern lediglich die Apostelgeschichte nach ihrer geschichtlichen Eigenthümlichkeit charakterisiren. Dazu benützt er das Verhältniß dieser Schrift zu der passio Petri und der profectio Pauli ab urbe ad Spaniam. Von beidem aber spricht Lucas in der Apostelgeschichte nicht. Will man also das semote so verstehen, als habe Lucas anderwärts, etwa in einer besonderen Schrift, oder gar in seinem Evangelium 22, 31 ff. von der Passion des Petrus gesprochen, so hat man erst zu beweisen, wozu der Fragmentist hier von diesem ganz und gar nicht zur Charakteristik der Apostelgeschichte gehörigen Umstand redet, während er dagegen überdies den scheinbar noch viel näher liegenden Märtyrertod des Paulus ganz ignorirt. Endlich kann ich es nur für eine kritische Gewaltthat halten, zu dem Satze mit sed ein omittit zu ergänzen; der Accusativ dieses Satzes muß Object eines schon im Vorherigen genannten Verbums sein. Nach dem allen komme ich zu folgender Reconstruction des griechischen Urtexts: *πράξεις δὲ πάντων τῶν ἀποστόλων ἐφ' ἑνὶ λόγῳ γεγραμμένας Λουκᾶς — ὦ κράτιστε Θεόφιλε* — (parenthetische Bezeichnung der Apostelgeschichte [2]) *συνέκλεισεν, καθὸ (ἐφ' ὅσον) ἐπὶ παρουσίας αὐτοῦ μέρος τι (ἕνια) ἐπράχθησαν, καθὼς καὶ, παρεὶς μαρτυρίαν μὲν τὴν τοῦ Πέτρου φανερῶς ἀποσημαίνει, πορείαν δὲ τὴν τοῦ Παύλου ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς τὴν Σπανίαν πορευομένου.* Denkt man sich in dem Satz mit *καθώς* die in gut griechischer Weise hinter das erste Glied gestellten Worte *φανερῶς ἀποσημαίνει* an den Schluß, hinter das zweite, so ist zu über-

1) daß ein solches nicht zu Grunde liege, davon haben mich auch die neuesten Ausführungen von Volkmar (Anh. zu Credner's Gesch. des Kanon S. 341 ff.) nicht zu überzeugen vermocht. 2) vgl. Volkmar a. a. O. S. 348.

setzen: „die Thaten aber aller Apostel faßte Lucas in ein Buch (geschrieben) zusammen, soweit als sie zu einem Theil (Einzelnes) in seinem Beisein sich begeben hatten (hatte), wie er auch dadurch deutlich zeigt, daß er das Zeugniß des Petrus und die Reise des Paulus von Rom nach Spanien wegläßt."

So erklärt sich zunächst schon das eigenthümliche omnium apostolorum; es steht in Gegensatz gegen uno libro einerseits und singula andererseits. Daß Lucas einzelne Thätigkeiten einzelner Apostel mitgemacht hat, das brachte ihn nach der freilich ziemlich unglücklichen Vermuthung des Fragmentisten auf den Gedanken, die Thaten aller Apostel in einem einheitlichen Werke zu beschreiben. Daß aber Lucas gerade nur von diesem schriftstellerischen Standpunct der Augenzeugenschaft aus gearbeitet habe, das beweise er damit, daß er da zu erzählen aufhöre, wo auch die Periode, in der er Einzelnes miterlebte, zu Ende war, nämlich bei der ersten Gefangenschaft des Paulus, hinter welcher erst das Zeugniß des Petrus und die Reise des Paulus nach Spanien liegen. Denn auf eine Predigt des Petrus, und zwar nach dem Zusammenhang in Italien und Rom, beziehe ich das μαρτυρία, welches sicherlich im Grundtext stund, und welches schon frühe in doppeltem Sinn gebraucht wurde. Dann bekommen beide Aussagen auch die gehörige Gleichartigkeit, während man nicht begreift, warum gerade Petri Märtyrertod und Pauli Reise nach Spanien zusammengenannt sein sollten. Dann schwindet auch das Befremden darüber, daß des Paulus Märtyrertod nicht genannt wird, denn die Thaten — πράξεις — der Apostel wollte ja Lucas nach dem Fragmentisten beschreiben, dazu aber gehörte ja der Tod nicht mehr. Ob also Lucas bei dem Tode des einen oder des andern beider Apostel zugegen war, kam für sein Buch gar nicht in Betracht: er mußte da aufhören, wo er nicht mehr Augenzeuge von irgend welcher Wirksamkeit der Apostel war. Da nun Lucas in der That während der ersten Gefangenschaft des Paulus 61—63 bei ihm ist, und wir ihn erst 2 Tim. 4, 11, während seiner zweiten, seiner Todesgefangenschaft wieder bei ihm finden, so ist der Fragmentist wahrscheinlich ganz im Recht, wenn er den Lucas während der nach der Befreiung aus jener ersten Haft geübten Thätigkeit des Paulus nicht in dessen Nähe sein läßt. So sind uns der Brief des Clemens und noch mehr das Fragment des Unbekannten klare Beweise, daß es am Ende des

ersten und um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eine allgemein bekannte Ueberlieferung gab, Paulus sei nach Spanien gereist, und zwar von Rom aus, so daß diese beiden Gewährsmänner, die der römischen Gemeinde angehörten, um so größere Glaubwürdigkeit verdienen. Nach Phil. 2, 24; Philem. 24 zu schließen, und nach den geschichtlichen Angaben und Voraussetzungen aller drei Pastoralbriefe unternahm nun Paulus nach seiner Befreiung zunächst eine Reise nach dem Morgenland, wesentlich im Interesse seiner beabsichtigten Reise nach Spanien. Seit langen Jahren nämlich ist er sich einer Wirksamkeit im fernen Westen als des abschließenden Zieles seiner heidenapostolischen Berufsthätigkeit bewußt [1]; und wenn er also mit solcher Energie nach Rom trachtet, so thut er das eben, weil er von dort, von der occidentalischen Welthauptstadt aus, diese occidentalische Missionsarbeit beginnen will. So ist auch der Brief an die Römer gemeint: er will durch denselben sich der römischen Gemeinde als des nothwendigen Stützpunctes für sein Wirken im Westen versichern [2]. Je mehr aber mit diesem Uebergang in den Westen eine wichtige, einschneidende Wendung seiner Berufsthätigkeit eintritt, schon den äußeren Umständen nach, desto mehr muß Paulus dafür Sorge tragen und sich dessen vergewissern, daß sein bisheriges Missionsgebiet, das er nun hinter sich lassen will, in einem fest begründeten, keine Gefahren des Unfriedens, der Verirrung in Glauben und Leben oder sonstiger Störungen in seinem Schooße bergenden Zustand sich befinde. Daher reiste er auch damals schon, als seine Augen so fest auf Spanien gerichtet waren, zunächst von Korinth aus in den Orient, und zwar auch gerade nach Jerusalem [3]: es liegt ihm Alles daran, ehe er den großen Schritt nach Westen thut, mit der israelitischen Muttergemeinde Jerusalems, von wo alle Verkündigung des Heils ausgegangen ist, und mit den dort waltenden Häuptern der Zwölfe ein gutes Einvernehmen zu befestigen, ihnen zu zeigen, wie wenig er mit seinem neuen Werke von ihnen sich lossagen oder gar ihnen entgegentreten will, sie also zu freudig theilnehmender Anerkennung dieses Fortschritts in der Geschichte des Reiches Gottes zu vermögen, und endlich auch gewiß ihnen die treue, apostolisch brüderliche Sorge für seine, jedenfalls längere Zeit,

1) vgl. Apg. 19, 21; 23, 11; 2 Kor. 10, 16. 2) vgl. meinen Römerbrief S. 87. 115. 3) Apg. 19, 21; 20, 3 ff.; Röm. 15, 25 ff.

vielleicht für immer von ihm verlassenen Gemeinden ans Herz zu legen [1]). Damals nun hat ihn seine Reise nach Jerusalem ins Gefängniß geführt, als Gefesselter ist er von Jerusalem nach Rom gekommen. Nun, nach fünf Jahren ist er frei: da steht wieder seines Herzens Verlangen nach Spanien; aber eben dieser fünfjährige Aufschub nöthigt ihn nun wieder, in demselben Interesse wie im Jahr 58 nach dem Orient zu reisen. Herbst 63 segelte er von Italien ab und brachte den Winter, nach den Pastoralbriefen zu schließen, im Bereich der palästinensischen oder syrischen Gemeinden zu. Frühjahr, Sommer und Herbst 64 gingen mit Besuchsreisen in Kreta, Kleinasien, Macedonien und Griechenland hin, der Spätherbst 64 traf ihn in der epirotischen Seestadt Nikopolis am ambracischen Meerbusen. Schon vorher mochte er von dem sechstägigen Brande Roms (18—24. Juli), in Nikopolis wird er auch von den Verfolgungen der Christen gehört haben. Hatte also Paulus gewiß ohnehin vor, über Rom nach Spanien zu gehen: so mußten ihm diese Nachrichten um so mehr diesen Weg nahe legen. Er konnte die kurze Fahrt nach Italien hinüber wohl noch im Winter, wenigstens im ersten Anfang des Frühjahrs 65 wagen; und die römische Gemeinde, deren fester Bestand die unerläßliche Bedingung seiner Wirksamkeit im weiteren Westen war, mußte er um jeden Preis zu erhalten suchen. Die Verfolgung hinderte ihn in dieser Wirksamkeit nicht; denn die Wuth des Volkes war bald gestillt, und Nero hatte weder objectiv noch subjectiv Veranlassung, weiterhin die Christen zu turbiren. Daß aber Paulus jene Wirksamkeit geübt hat, liegt nicht nur indirect in der Stelle des Fragmentisten, der ihn ab urbe nach Spanien reisen läßt, sondern auch ganz direct in den mehrfachen oben angeführten Zeugnissen, welche von der Wirksamkeit des Paulus und Petrus in Rom als von einer gemeindegründenden sprechen — zugleich also eine Bestätigung dafür, daß dieser Aufenthalt, von dem aus Paulus nach Spanien abreiste [2]), nach der neronischen Verfolgung stattgefunden hat. Hier also tritt nun Petrus wieder auf den Schauplatz. Aber wann hat er mit Paulus an dieser Neubegründung der römischen Gemeinde gearbeitet? Schwerlich gleichzeitig; denn als Paulus nach seiner spanischen Reise wieder in Rom gefangen liegt, wenigstens in derjenigen (ersten) Periode

1) vgl. meinen Römerbrief S. 129. 2) vgl. Neander S. 547.

dieser abermaligen und letzten Gefangenschaft, aus welcher der 2. Timotheusbrief herrührt, ist Petrus offenbar nicht in Rom, wie aus 2 Tim. 4, 9—22 sicher hervorgeht; ja er kann auch nicht erst in der letzten Zeit, seitdem Paulus in Rom ist, von Rom sich entfernt haben, denn dies würde Paulus in jenem Zusammenhang vor allem erwähnen. Mithin müßte Petrus schon früher, und also sehr bald nach seiner gemeinschaftlichen Wirksamkeit mit Paulus Rom verlassen haben, während noch Paulus in Spanien war. Bei dem Zustand der römischen Gemeinde aber unmittelbar nach der Verfolgung, und bei der Wichtigkeit des Bestandes dieser Gemeinde für Pauli occidentalisches Missionswerk war ihm sicherlich Alles daran gelegen, daß Petrus in Rom bleibe, bis er wiederkommen würde; die Abreise des Petrus während des Paulus Abwesenheit wäre in jedem Fall, mag Petrus ihm sein Bleiben versprochen haben oder nicht, eine Treulosigkeit gegen Paulus gewesen.

Ueberdies, da Petrus nach unserm Brief (5, 13) mit Marcus in Rom ist, der um das Jahr 63 nach Kol. 4, 10 von Rom nach Asien gegangen war und erst 2 Tim. 4, 11 von dorther nach Rom berufen wird, so müßte er, nachdem er Rom kaum verlassen, später wieder dorthin zurückgekehrt sein — in Widerspruch mit der Ueberlieferung, die nur einen einzigen, ununterbrochen bis zu seinem Märtyrertod dauernden Aufenthalt des von Marcus begleiteten Petrus in Rom kennt. Also wirklich zugleich mit Paulus kann Petrus nicht in Rom thätig gewesen sein, d. h. er kann nicht zugleich mit Paulus dort angekommen und auch nicht von Paulus schon angetroffen worden sein, weder als Paulus von Nikopolis, noch als er von Spanien aus nach Rom kam. Nehmen wir aber die Gleichzeitigkeit des römischen Wirkens beider Apostel nicht stricte, sondern nur so allgemein, wie sie die altkirchlichen Zeugnisse aussagen, so kann Petrus jedenfalls nicht bis kurz vor des Paulus Ankunft im Frühjahr 65 in Rom thätig gewesen sein. Denn bis Herbst 63 war er, wie wir schon wissen, nicht in Rom, er könnte also nur vom Herbst 63 bis Herbst 64 dort sich aufgehalten haben Allein bei dieser in sich selbst unwahrscheinlichen, ganz haltlosen Annahme bekämen wir wieder wegen Kol. 4, 10 vgl. mit 1 Pet. 5, 12 jene, mit den geschichtlichen Zeugnissen streitende zweimalige Anwesenheit Petri in Rom — abgesehen von anderen Inconvenienzen. So wird also Petrus erst nachdem 2 Tim. geschrieben ist, in

Rom eingetroffen sein, und zwar, wie mir aus dem Verhältniß beider Apostel unzweifelhaft ist, nicht ohne Einverständniß mit Paulus. Entweder hat Paulus bei seinem Besuch im Morgenland im Jahr 64/65 mit Petrus verabredet, daß er ihm nach Rom nachkommen und während seines Aufenthals im fernen Westen dort seinen Sitz nehmen solle; oder er hat, als er in Nikopolis von der neronischen Verfolgung hörte, einen seiner Gefährten an Petrus mit dieser Bitte geschickt. Dies könnte sehr wohl Silvanus gewesen sein, den Paulus 2 Tim. 4, 9 ff. nicht erwähnt, der also erst nach Abfassung dieses Briefes in Rom eintraf, in dem angenommenen Fall zugleich mit Petrus. In beiden Fällen würde die Ankunft Petri in Rom, also auch die neue Haft des Paulus nach seiner spanischen Reise und die Abfassung des 2 Tim. in das Jahr 65 fallen, und zwar die letztere nach 2 Tim. 4, 21 nicht später als Anfang August — vorausgesetzt, daß Timotheus noch, wie zur Zeit des 1 Tim., in Ephesus ist. Daß dem auch wirklich so ist, und nicht dies Alles ins Jahr 66 gehört, glaube ich einmal deßhalb, weil die Gemeindeverhältnisse in Ephesus nach dem 2 Tim. wesentlich dieselben sind wie in 1 Tim., der im Sommer 64 geschrieben ist; sodann aber kann ich mich angesichts der Art und Weise, wie Paulus 2 Tim. 4, 13 von dem Mantel spricht, den er in Troas gelassen, nicht entschließen, zu glauben, daß derselbe schon zwei volle Jahre dort gelegen sei — zuletzt aber war Paulus eben im Sommer 64 in jenen Gegenden. Auch die Nachrichten, die Paulus 4, 20 dem Timotheus mittheilt, lauten nicht so, als ob seitdem schon zwei Jahre vergangen wären. Freilich müßte dann Paulus sehr bald von Spanien nach Rom zurückgekehrt sein; allein dies ist auch wohl möglich. Die Sorge um die römische Gemeinde oder irgend ein Bedürfniß für sein Missionswerk konnten ihn bei der verhältnißmäßig kurzen Entfernung wohl veranlassen, einen Besuch in Rom zu machen, wo er dann aber verhaftet und so an der Rückkehr nach Spanien verhindert wurde [1]). Etwas später als Petrus, im Spätherbst 65, wird dann Marcus aus Asien angekommen sein; ob mit Timotheus, ist ungewiß, da Petrus von diesem keinen Gruß an seine Leser bestellt. Marcus, der vor seiner Verbindung mit Paulus

1) Neander a. a. O. läßt ihn schon in Spanien ergriffen und als Gefangenen nach Rom gebracht werden, was ebenfalls nicht unwahrscheinlich ist.

nach Act. 12, 12 wohl schon mit Petrus in näherem Verhältniß gestanden sein kann, mag, als er Paulum schon todt, ja wenn er ihn auch nur in sicherer Nähe des Todes traf, sich sehr rasch eng an Petrus angeschlossen haben — daher die Benennung *υἱός μου*[1]) —, um so mehr, als er nicht gerade eine sehr kraftvolle und entschlossene Persönlichkeit gewesen zu sein scheint. Aus beiden Gründen hat eben auch Petrus nicht ihn, obwohl er nach Kol. 4, 10 den Lesern wohl auch bekannt war, sondern den Silvanus gesandt. Marcus, der aus Vorderasien kam, wird dem Petrus die Nachrichten von den dortigen Gemeinden und ihren Leiden gebracht haben, die ihn bewogen, unsern Brief an sie zu schreiben; denn im Frühjahr und Sommer 65 konnten die Nachwirkungen der römischen Verfolgung gerade bis in diese Gegenden vorgerückt sein, und Marcus, der im Spätsommer 65 von dort abreiste, konnte also noch aus dem unmittelbaren Eindruck ihres ersten, heftigsten Eintritts heraus dem Petrus berichten. Ob, als Petrus schrieb, Paulus schon getödtet, oder noch in Haft war, läßt sich nicht entscheiden; denn auch im letzteren Fall war es kein eigenwilliges Eingreifen in des Paulus Gebiet und Beruf, daß Petrus schrieb[2]) — obwohl jedenfalls Paulus nicht ausdrücklich ihn dazu aufgefordert und ermächtigt hat, denn dies würde Petrus sicherlich erwähnen. Lebte Paulus noch, so war doch jedenfalls aller Verkehr mit ihm unmöglich, sonst wäre das gänzliche Schweigen des Briefes von ihm unbegreiflich. Indessen ist es aus anderen Gründen nicht wahrscheinlich, daß 1 Petri bei Lebzeiten des Paulus geschrieben ist; nicht sowohl, weil der Brief von Paulus ganz schweigt, denn dies erklärt sich aus dem, keinesfalls lang vorher erfolgten Tod des Paulus noch gar nicht; wohl aber deßhalb, weil nach 2 Tim., der Anfang August 65 geschrieben ist, des Paulus Hinrichtung sicherlich sehr bald, jedenfalls noch in demselben Jahre erfolgt ist, Petrus aber erst ganz im Spätherbst durch Marcus jene Nachrichten erhielt, und also gewiß nicht mehr in diesem Herbst und Winter, wo kein Schiff mehr fuhr und also der Brief liegen geblieben wäre, sondern erst im Frühjahr 66 geschrieben hat. War Paulus aber bereits todt, so hatte Petrus Grund genug, im Briefe nichts davon zu

1) vgl. Phil. 2, 22. 2) vgl. Wiesinger S. 34; geg. Huther S. 8 (anders S. 24).

erwähnen. Sicherlich nämlich war dann das die erste Nachricht, die die Leser von diesem erschütternden Ereigniß bekamen, und demnach war es für sie, die ohnehin Gebeugten, allerdings besser, wenn Petrus es ihrem getreuen und geliebten Silvanus überließ, in schonender Weise, und wie es die Umstände am gerathensten erscheinen lassen würden, das Schreckliche ihnen mündlich zu erzählen. Andrerseits übt er damit auch wieder jene schon besprochene eigenthümliche Zurückhaltung: er will eben schlechterdings nicht, auch nicht im entferntesten, in das persönliche Verhältniß der Lesergemeinden zu Paulus sich einmischen; darum überläßt er auch die Tröstung derselben über ihnen persönlichen Verlust und Schmerz dem, der als Gefährte Pauli und Vertrauter der Leser dazu berufen und befähigt ist, und hält seinerseits sich streng an seine allgemeine, rein apostolische Aufgabe. Hätte er auch jenes erstere unternommen, so hätte er es nicht vermeiden können, auch seinerseits ausdrücklich sich ein bestimmtes Verhältniß zu den Lesern zu geben und sie in gewinnender, tröstender Weise auf dasselbe hinzuweisen; aber eben das will er nicht, er will seinem Briefe auch nicht den leisesten Schein einer oratio pro domo geben. Sicherlich ists sein Wunsch und seine Freude, daß die Gemeinden zu ihm in ein Verhältniß treten, wodurch er ihnen zu einem Ersatz für Paulus wird, aber er will nicht dies Verhältniß seinerseits den Gemeinden sozusagen oktroyiren, sondern überläßt es auch hier wieder dem Silvanus, auf die Gemeinden so einzuwirken, daß sie selbst und freiwillig in solches Verhältniß zu ihm sich stellen. —

Diese bis ins Einzelnste gehende Harmonie einer ebenso scharf ausgeprägten als liebenswürdigen und herzgewinnenden, geschichtlich individuellen Eigenthümlichkeit einerseits, und andrerseits die Kraft und Fülle, die Tiefe und Weisheit und die liebevolle Wärme des gesammten Inhalts geben dem Brief ein Gepräge, in welchem er leuchtend dasteht als die reichste Erfüllung der mahnenden Weissagungsworte des Herrn zu Petrus: „Wenn du dermaleins dich bekehrest, so stärke deine Brüder!“ —

BS2795 .S375
Der Erste Brief Petri erklart.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00063 2911